

UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

SHL
WITHDRAWN



Digitized by the Internet Archive
in 2026

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XV

1950



PRINTED IN SPAIN

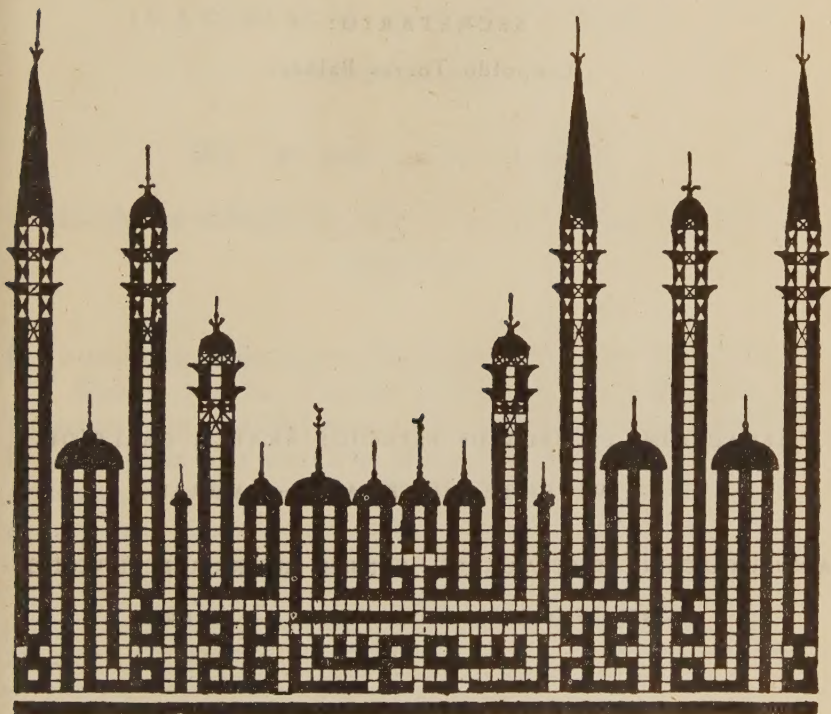
Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. Tel. 215620. Madrid.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XV



MADRID-GRANADA. 1950

DIRECTOR:

Emilio García Gómez.

REDACTORES:

Manuel Alonso, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis
Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás.

SECRETARIO:

Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE
SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGA-
CIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

ŠĀDILIES Y ALUMBRADOS ¹

PARTE QUINTA

[LA DOCTRINA ŠĀDILĪ DEL «DEJAMIENTO» EN RELACION CON LA DE LOS ALUMBRADOS, QUIETISTAS Y DEJADOS] ²

[MATERIALES PREPARATORIOS] ³

(Continuación.)

[2.] NO PEDIR A DIOS COSA ALGUNA

Abū-l-Hasan al-Šādili: No pedir a Dios cosa alguna. Quietismo.

(*Maḥājir*, 60.)

CUANDO tengas alguna necesidad y quieras satisfacerla, atribuye a Dios el imperio, el poder, la ciencia y la voluntad; pon tu indigencia y tu necesidad junto a Dios y guárdate bien de extender la mirada de tu vista interior en cosa que no sea Él, pues esa cosa te ocultaría a Dios como con un velo. Antes bien, entrégale a Él tu negocio y no te alegres ni entristezcas, ni temas ni esperes, ni te envi-

¹ [Cf. AL-ANDALUS, IX [1944], 321-345; X [1945], 1-52 y 255-284; XI [1946], 1-67 y 263-274; XII [1947], 1-25 y 245-265; XIII [1948], 1-17 y 255-273, y XIV [1949], 1-28 y 253-272. Sobre el plan general de la obra véase, aparte el prólogo, XI [1946], 2-4 y 66-67.]

² [Cf. AL-ANDALUS, XIV [1949], p. 253, nota 2.]

³ [Recordamos lo dicho en AL-ANDALUS, XII [1947], p. 1, nota 2.]

lezcas [pidiendo], pues el que tiene fe en Dios no se envilece [pidiendo], sino dí tan sólo: «En el nombre de Dios», con el cual nombre no hay cosa que dañe en la tierra ni en el cielo.

Abū-l-Mawābib al-Šādili del Cairo.

(*Tabaqāt Šaʿrānī*, II, 63).

«Toma lo que te he dado y sé de los agradecidos.» Este versículo del Alcorán demuestra que no debe el devoto buscar o pedir más de lo que Dios le ha dado, si no va acompañada la petición de un acto de dejamiento a su providencia.¹

Ibn ʿAbbād de Ronda: No pedir nada.

(*Šarḥ Hikām*, I, 19.)

«No le pidas a Dios que te saque de un estado para emplearte en otro, pues si Dios lo quiere, ya te empleará sin sacarte de él.»

Cuando el hombre se halla en un estado, religioso o profano, que no se armoniza con sus propósitos, no debe desear salir de él por su propia iniciativa ni contrariar los decretos que Dios tiene dictados para aquel momento de su vida espiritual... pidiendo a su Señor que lo saque de su estado y lo emplee en otro, porque eso equivaldría a preferir algo contra Dios como mejor, siendo así que nada hay mejor que lo que Dios decreta. Debe pues el devoto preferir respetuoso la voluntad de Dios a la elección de su propia voluntad. El alma entonces adquiere la certeza de que así se encuentra en un estado con el cual cumple la voluntad de Dios y se concilia su amor, de modo que el devoto se emplea ya en algo que es amable a sus propios ojos,

¹ Cf. Sentencia 8ª, *apud* cuartilla 28 de al-Sakāk.

sin salir del estado en que se halla, porque ya entonces cumple la voluntad de Dios y no la suya propia, y además, ese cumplimiento es mejor que lo preferido por su propio albedrío.

Ibn ʿAbbād de Ronda: No pedir a Dios ni a las gentes cosa alguna.

(*Šarḥ Hikām*, II, 24.)

«El contemplativo se avergüenza a veces de elevar la petición de lo que necesita hasta su Señor, porque sabe le basta con la voluntad de Éste. ¿Cómo, pues, no se ha de avergonzar todavía más de pedir a sus criaturas?»

Ya se ha dicho en otros lugares que la cortesía reverente para con Dios exige no pedir ni solicitar de Él cosa alguna, porque basta con saber que su voluntad y providencia benévola están prestas. Por eso los contemplativos se avergüenzan de pedirle; y, por tanto, con mayor razón se avergonzarán de pedir a las criaturas, ya que éstas son también pobres y menesterosas, puesto que sólo Dios es rico y generoso.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Quietismo. No pedir cosa.

(*Šarḥ Hikām*, I, 20.)

De cuatro maneras se concibe que el devoto pida: 1^a Pedir a Dios sus beneficios: y esto implica sospecha y duda, pues si tuviese seguridad de que Dios le otorgaría sus beneficios, sin necesidad de pedirse-los, no le pediría cosa alguna. — 2^a Pedirle que le otorgue la gracia de su aproximación y le descorra los velos que lo ocultan; y esto implica ausencia de Dios, pues lo que ya está presente ni se busca ni se pide. — 3^a Pedirle cosas que no son Él, tanto temporales como espirituales, es decir, revelaciones y carismas; y esto implica falta del respeto que se le debe, pues si el que tal pide tuviese algo de pudor, no

le pediría lo que sabe que a Dios le disgusta, es decir, pedirle lo que no es Él, pues la vergüenza que el alma debe sentir de Dios exige no pensar o recordar cosa alguna que no sea Él, ni preferirla a Él. — 4ª Pedir a las criaturas y no a Dios; y esto implica conciencia de lejanía de Dios, pues, si de Él se sintiese cerca, las criaturas le estarían lejanas y no les podría pedir nada. Así pues, toda petición es, para los contemplativos unitarios, acción defectuosa que adolece de alguna tacha, tanto si dice relación a lo creado como a lo increado, salvo cuando se pide con espíritu de devoción y servidumbre, para cumplir los preceptos divinos y confesar la propia miseria y pobreza.

Ibn 'Abbād de Ronda: No pedir. Quietismo.

(*Šarḥ Hikām*, II, 11.)

«No se le recuerda una cosa, más que a aquel a quien cabe que se le olvide; ni se le llama la atención, más que a aquel que puede estar descuidado.»

Esta sentencia [de Ibn 'Aṭā' Allāh] la aduce como prueba de que el no pedirle a Dios es a veces señal de reverencia cortés y respetuosa para con Él, puesto que la petición implica la creencia en el que pide de que Dios o no se acuerda o está descuidado respecto de lo que se le pide; y por eso se le recuerda y se le llama la atención. Ahora bien, como todo esto es imposible y absurdo respecto de Dios, por eso el dejar de pedirle es, a juicio de éstos, señal de cortesía respetuosa para con Él.

Ibn 'Abbād de Ronda: No pedir creyendo que la petición es causa de obtención.

(*Šarḥ Hikām*, II, 9.)

«¿Cómo ha de ser tu petición en el tiempo causa del don divino que la precede *ab aeterno*?»

Lo que el devoto pide a Dios, ya estaba decretado anteriormente por Él desde toda la eternidad y su realización pende, por tanto, de un decreto eterno. ¿Cómo, por consiguiente, va a ser lo dependiente causa de algo que le precede? ¿Acaso no es siempre la causa anterior al efecto?... La realización de lo que pide el devoto al orar es efecto de un decreto de Dios que existe *ab aeterno*; luego su causa no puede ser la plegaria y petición del devoto, porque los decretos de Dios perderían su alteza y sublime independencia si dependieren de una causa eficiente u ocasional, ya que la voluntad de Dios es absoluta y su decisión es eficaz, de modo que el acto divino es causa de toda cosa, sin que él tenga causa alguna de su realización...

Su providencia para contigo no depende de algo que tú hagas [oración o súplica]. Porque ¿dónde estabas tú cuando eras ya objeto de su providencia, [es decir, cuando en la eternidad tú no existías aún]? Entonces, en la eternidad, no podían existir todavía tus actos buenos y sinceros con los cuales merecieses obtener de Dios lo que le pides, puesto que entonces eras pura nada y tan sólo existía la pura generosidad y gracia de Dios.

*Ibn ʿAbbād de Ronda: No pedir recompensa a cambio
de las obras buenas. Quietismo.*

(*Šarḥ Hikam*, II, 67.)

«¿Cómo pides algo a cambio de una obra buena que es una limosna que Dios te hace, o cómo buscas la recompensa por una sinceridad en su servicio que Él mismo te ha regalado?»

La obra buena por la que sería justo pedir algo a cambio y a título de recompensa, sería aquella que hicieses en provecho del prójimo exclusivamente, es decir, sin que de ella te hubiese de resultar a ti mismo algún provecho o evitarte algún daño por su causa. Ahora bien, los actos religiosos que Dios exige de ti, así los externos como los internos, son cabalmente todo lo contrario de esto, puesto que no

son tuyos, sino que deben atribuirse a tu Señor que los ha creado y producido sólo para que su fruto y provecho retornen sobre ti exterior e interiormente, ya que Dios no necesita ni de ti ni de esos actos. Por eso el autor se sirve para expresarlos de las voces «limosna» y «regalo», dando así a entender que son exclusivamente en provecho tuyo. Luego pedir algo a cambio y en recompensa de actos que son de tal condición, es el colmo de la fealdad. Y por eso el autor inicia esta sentencia con el interrogativo «¿cómo?», para producir en tu ánimo la admiración y extrañeza de tal conducta...

Ibn 'Abbād de Ronda: La mejor petición. Quietismo.

(*Šarḥ Hikām*, I, 56.)

«La cosa mejor que le puedes pedir a Dios es la que Él te pida.»

Si no puedes menos de pedirle a Dios algo, pídele aquello que Él te pide, es decir, la rectitud en el camino de su servicio, pues esto será para ti mejor que si le pides cosas que te interesen y quieras, ya que sólo entonces te habrás entregado por completo a Él, y Él se encargará de que logres lo que tú le pides, en seguida y sin demora. En cambio, si le pides algo que interese a tu amor propio y realice los deseos de tu propia voluntad, entonces o te lo negará o te lo retardará; eso sin contar con la falta de respeto y cortesía que la petición implica.

Ibn 'Abbād de Ronda: Quietismo.

(*Šarḥ Hikām*, I, 3.)

«El hacer pie en las propias obras aminora la esperanza cuando se incurre en algún defecto.»

Digo que el poner su apoyo en Dios es carácter propio de los contemplativos unitarios, mientras que el apoyarse en otras cosas es cualidad propia de los ignorantes y negligentes, sean las que sean.

esas otras cosas, aunque se trate de sus propios conocimientos espirituales, de sus obras buenas o hasta de sus estados místicos. Los contemplativos unitarios, como viven a la entrada de la proximidad de Dios y de su contemplación, ponen sus ojos sólo en su Señor, perdida ya la conciencia de sus propias almas. Y así, cuando incurren en algún defecto o se dejan vencer por alguna negligencia o tibieza, ven y contemplan el gobierno de Dios en sus almas y el curso de su decreto sobre ellas, lo mismo que, cuando de ello procede una obra buena o un estado de diligencia o fervor, no ven en ello a sus propias almas ni su personal poder y fuerza, porque lo primero que les viene a la mente es el recuerdo de su Señor, y así, sus almas reposan tranquilas bajo el curso de los divinos decretos y sus corazones se quedan quietos con las luces que los iluminan. Para ellos no hay diferencia alguna entre ambos estados, porque viven inmersos en el océano de Dios que es la única causa de todo: el temor y la esperanza son para ellos cosa igual: ni los pecados que evitan aminoran su temor, ni las obras buenas que practican aumentan su esperanza.

Ibn 'Abbād de Ronda: Quietismo.

(*Šarḥ Hikām*, I, 10.)

[La pureza de intención en las obras de los íntimos siervos de Dios no se limita, como en los simples devotos o ascetas, a evitar la hipocresía pública y secreta y aspirar con sus obras tan sólo a ganar el premio y evitar el castigo en la otra vida,] sino que llega al extremo de no verse ellos ya como sujetos de sus obras buenas, porque sinceramente contemplan a Dios como a la única causa de sus propios movimientos y reposos, sin ver ya en sí mismos poder y fuerza alguna para realizarlos. Esta morada mística es la de la verdadera sinceridad en la intención, propia de quienes están en el camino de la contemplación de Dios como causa única de todo ser, en armonía con lo que dice el texto del Alcorán [I, 1]: «En ti sólo buscamos ayuda», es decir, que no la buscamos sino en Dios, pues no hay en nuestras almas poder ni fuerza.

Abū-l-Mawāhib al-Šādili del Cairo.

(*Ṭabaqāt Šaʿranī*, II, 62.)

Cuando al devoto proficiente se le abre la puerta de la contemplación intuitiva, ya no importa que sean sus obras buenas pocas o muchas.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Quietismo.

(*Šarḥ Hikam*, I, 8.)

Dios no falta a sus promesas: aquel a quien su Señor le ha prometido una cosa, aunque sea para un tiempo determinado, y después no se le realiza lo prometido, no debe por eso dudar de la verdad de la promesa de su Señor, porque es posible que la realización de aquella promesa dependa de causas y condiciones que sólo Dios y no el hombre conoce. Debe, por tanto, el hombre reconocer su limitado poder y respetar a su Señor dejando en manos de Éste el cumplimiento de sus promesas y reposar tranquilo y quieto en Él, sin dudar de ellas ni vacilar en su fe en Él. Quien así obra es un verdadero contemplativo que conoce a Dios con su vista interior, sana y alumbrada.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Quietismo en la contemplación.

(*Šarḥ Hikam*, I, 8-9.)

La contemplación de Dios es la meta de las aspiraciones y el término final de las esperanzas y deseos del devoto. Cuando Dios otorga a su siervo algunas de las condiciones para la contemplación y le abre la puerta para que comience a conocerlo intuitivamente y le infunde quietud y tranquilo reposo en su contemplación, éste es para el siervo uno de los mayores beneficios de su parte. Entonces, no debe

ya preocuparse si omite, por su contemplación, la práctica de las obras buenas y pierde el premio que con ellas podría ganar, pues debe saber que Dios sigue con él el mismo camino que con los siervos que le son más afectos e íntimos, es decir, el camino que conduce a la intuición de Dios contemplado como única causa de todo lo existente, sin que el siervo tenga parte alguna en el logro de esta gracia mediante sus obras. Porque las obras buenas que realiza y hace suyas el siervo, nunca están libres de defectos ni exentas de insinceridad en la intención; y, por tanto, cabe muy bien que con ellas no logre el premio que desea, cuando de ellas Dios le pida cuenta.

‘*Alī ibn Wafā’ al-Šādili de Egipto (m. 801): La quietud o muerte espiritual.*

(*Ṭabaqāt Šaʿranī*, II, 39.)

Cuando Dios toma a su cuidado a su siervo, lo mata para todo movimiento que no sea útil para él ni para una de las criaturas. A mí me ha sucedido eso y no encuentro en mí energía alguna más que para hacer o decir algo bueno, pues si no es así, soy incapaz hasta de exprimir un limón. Soy, pues, un muerto en forma de vivo.

Indiferencia del perfecto para todo.

(*Anwār Šaʿranī*, 51.)

El siervo de Dios acepta gustoso todo estado en el que su Señor lo pone: el más alto de los grados es para él lo mismo que el más bajo, cuando lo contempla como que le viene de Él, y, además, porque Dios está con él en todo estado exactamente igual..., y porque todo estado, sea de obediencia o sea de rebeldía, es lo que de él quiere Dios, y si el devoto contradice sus preceptos, obedece en cambio la voluntad de Dios.

El dejamiento quietista, según Šaʿranī.

(*Anwār Šaʿranī*, 60.)

No debe el devoto ocupar su corazón cada momento en elegir para lo futuro el hacer una cosa o el omitirla, sino tan sólo en cumplir el deber que le incumbe respecto de los actos u omisiones que Dios hace aparecer en manos del devoto: si es un acto bueno, darle gracias y pedirle perdón por la imperfección del acto; si es un pecado, darle también gracias y alabanzas por haberlo así decretado y pedirle perdón por haber contradicho a sus preceptos cometiéndolo; si es una mera negligencia o distracción, o cosas así, hacer lo que convenga en cada caso.

Abū-l-Ḥasan al-Šādīlī: No buscar los carismas. Sólo el humilde dejamiento.

(*Ṭabaqāt Šaʿranī*, II, 6.)

No se dan los carismas a quien los busca y de ellos habla consigo mismo y por lograrlos trabaja. Se dan tan sólo a quien no tiene en nada a su propia alma ni a sus obras buenas, sino que tan sólo se ocupa en las cosas que Dios ama, esperando sus generosas gracias y desesperando de sí mismo y de sus obras ¹.

Ibn ʿAbbād de Ronda: La oración extática contemplativa.
Quietismo.

(*Šarḥ Hikām*, I, 37.)

La oración más excelente es la que nace o surge de la idea imprevista infundida por Dios en el alma del que lo recuerda. Esta oración es la que los místicos llaman oración secreta y constante o perma-

¹ Cf. Sentencia 19ª de Šādīlī, *apud* al-Sakāk, cuartilla 44.

nente en el alma, hasta el punto de que el sujeto que ora en silencio caiga en un estado de engolfamiento en el cual se olvide de su oración. Mas esa continuidad y permanencia en el recuerdo de Dios no es identificación ni instalación del alma con Dios ni en Dios, sino un efecto de su providencia y omnipotencia, por el cual el corazón viene a ser como la morada de Dios que lo llena por completo, porque se ha vaciado de cuanto no es Él sin dejar lugar alguno que no lo llene, de modo que la oración sale ya del corazón sin propósito ni actividad de su parte, porque entonces Dios es su propia lengua con la que habla; y si coge el extático entonces algo con la mano, Dios es su mano con la cual coge; y si oye, es Dios su oído con el cual oye. Y es que el sublime objeto recordado en su oración se adueña de sus entrañas y de ellas se posesiona, lo mismo que de sus miembros, gobernándolos para que hagan lo que a Él place, y lo mismo que de todas sus cualidades, cambiándolas según le parezca bien. Por eso, esta oración sale sin esfuerzo, y las obras buenas se realizan con agilidad y placer sin hastío.

*Ibn ʿAbbād de Ronda: La confianza en Dios, para el vulgo
y para los escogidos.*

(*Šarḥ Hikam*, I, 31.)

Los escogidos piensan bien de Dios porque confían en los sublimes atributos y epítetos de su ser, mientras que el vulgo de los devotos piensan bien de Dios, porque confían en la abundancia de los beneficios y gracias que su generosidad les ha concedido ya. Evidente es la diferencia entre ambos estados espirituales, pues en el primero no son de temer los cambios y alteraciones que en el segundo: los del grupo primero, convencidos como están y certísimos de lo que Dios es, porque lo contemplan alumbrados con las luces de lo alto, sus corazones reposan tranquilos y sus almas gozan de quietud, sin que en ellos quede espacio para la sospecha ni lugar para pensar mal; en cambio, los del grupo segundo no se han elevado todavía del grado espiritual en el que sus almas tan sólo contemplan las operaciones

divinas y no los atributos de que éstas proceden, y, como las operaciones divinas para con el hombre producen en éste efectos muy diferentes, resulta que a veces no se armonizan esos efectos con lo que el alma cree que le conviene, y así, cabe muy bien que se sienta débil para soportar lo que le repugna y, por tanto, no esté ya libre de pensamientos de desconfianza en Dios, de inquietudes, tristezas y temores para lo futuro. En tales casos debe el devoto poner los ojos de su contemplación en la palabra de Dios que le dice ¹: «Quizá os repugne una cosa y sin embargo sea mejor para vosotros...»

Esta confianza en Dios ha de tenerla el devoto para todas las cosas temporales y espirituales: para las temporales, en cuanto que el devoto debe confiar en Él que le dará cuanto necesite o le convenga, sin esfuerzo ni trabajo de su parte, o con el ligero esfuerzo que le sea lícito y merezca premio; aunque este ligero esfuerzo no le obligue a omitir ninguno de los actos buenos de obligación y devoción. Este estado de ánimo necesariamente engendrará en su corazón y en su cuerpo cierta tranquilidad y reposo, pues ni le turbará el ansia de la búsqueda, ni le inquietará cosa alguna. En cuanto a las cosas espirituales, la confianza en Dios consistirá en esperar de Él que aceptará sus obras buenas y se las recompensará en la otra vida. Este estado de ánimo engendrará en su corazón un vehemente anhelo de cumplir sin demora la voluntad de Dios y aumentar el número de sus actos de piedad y devoción, porque en ello experimentará dulzura espiritual, alegría, contento y vivacidad.

Ibn 'Abbād de Ronda: Quietismo.

(*Šarḥ Hikām*, I, 83.)

¡Grande es la generosidad de Dios! Cuando quiere manifestarla en tu favor, crea para ti la obra buena, te la regala y te la atribuye como si fuese tuya, diciéndote: «¡Oh siervo mío! Tú eres bueno, pia.

¹ *Alcorán*, II, 213.

doso, mortificado y practicante. Yo te recompensaré por ello.» Cuando el siervo de Dios contempla esta grande generosidad de su Señor, abrumado de pudor y de vergüenza, desata su lengua en peticiones y súplicas diciéndole: «¡Oh Señor! Ya que me has colmado con tu generosidad creando para mí la obra buena y regalándomela, y atribuyéndome cualidades y adjetivos honrosos de los cuales estoy vacío en realidad, y prometiéndome además por ella la recompensa del premio y la exención del castigo, acepta de mí esa obra mía y cúmpleme lo que me prometiste.» Si el siervo de Dios hace y dice esto, acierta; porque, si no, su deber es no atribuirse a sí mismo cosa alguna, ni de cualidades honrosas, ni de acciones buenas; y en cuanto a las cualidades deshonorosas y a las acciones malas, la reverencia y cortesía para con Dios exige que se las atribuya a su propia alma, reconociendo que se deben a su injusticia e ignorancia.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Quietismo.

(*Šarḥ Ḥikām*, I, 22-23.)

«El que deposita en Dios sus necesidades, en Él se refugia y a Él encomienda la gestión de todos sus negocios, bástale con ello para ser proveído, pues lo lejano se le acercará y lo difícil se le facilitará. En cambio, al que descansa en su propio saber e inteligencia y se apoya en su fuerza y en su poder, Dios lo deja encomendado a sí mismo, niégale la ayuda de su gracia y lo abandona, de modo que sus aspiraciones se frustran y sus necesidades no se le facilitan.»

Esta tesis es cierta y consta por los textos de la Revelación y por la experiencia en todas sus formas, pues la amplitud general de la fórmula que la expresa extiéndese a todas las aspiraciones del devoto, tanto las espirituales como las temporales cuyo fin sea religioso. Las más nobles y las más frecuentes de estas aspiraciones son los propósitos y resoluciones que el novicio forma mientras recorre el camino espiritual que conduce a la contemplación de Dios como Ser único y única causa, pues entonces es mucho más obligada y más eficaz para

el éxito la dependencia de Dios, aunque el volverse hacia Él sea siempre y en todos los casos particulares lo más conveniente y necesario.

Ibn 'Abbād de Ronda: Quietismo.

(*Šarḥ Hikām*, I, 23.)

«Síntoma y prenuncio del éxito en la meta de la vida espiritual es el retorno hacia Dios en los primeros pasos.»

Los primeros pasos del novicio son los que da al comenzar su conversión, y la meta es la unión mística. El novicio que en los principios se vuelve sinceramente a Dios, entregándose a Él y poniendo toda su confianza [no en sus propias obras buenas, muchas o pocas], sino en la ayuda de Dios tan sólo, logra la victoria y el éxito en la meta final, es decir, la unión con Él, y puede estar seguro de no volverse atrás, pues sólo se vuelve atrás o se detiene en el camino el que todavía está caminando, pero no el que ya ha llegado a la meta... Por eso dijo un maestro de espíritu: «El que piensa llegar a Dios sin Dios, se queda cortado e impedido, y el que pone su confianza en sí mismo para servir a Dios, déjalo Dios entregado a sus propias fuerzas.» Debe por tanto el devoto que emprende la marcha apoyarse para su negocio en la ayuda de Dios, sin hacer caso alguno de sus fuerzas para realizar muchas o pocas obras buenas. Este es el cimiento de la vida espiritual, sobre el cual se fundan todas sus reglas.

Abū-l-Ḥasan al-Šāḍili: Dios da los carismas a quien bien le place y no a quien los busca.

(*Maḥājir*, 67.)

Los carismas corpóreos, v. gr., recorrer en poco tiempo enormes distancias, andar sobre las aguas y otros que rompen las leyes ordinarias de la naturaleza, Dios los otorga a ciertas personas y en sus tiem-

pos y lugares. De modo que quien los busca o pide fuera de esos tiempos, pocas veces los logra, pues en general no se le dan a quien los busca ni a quien se ocupa en adquirirlos. Únicamente se le conceden al siervo que ni piensa en sí ni en sus propias buenas obras, sino que tan sólo se ocupa en amar a Dios con la vista fija en su generosa gracia, sin esperar nada de sí mismo ni de sus obras.

Ibn ʿAbbād de Ronda: No buscar los carismas.

(*Šarḥ Hikam*, II, 60-61.)

No debe el novicio proponerse como fin de su disciplina ascética y combate espiritual conseguir ningún carisma ni milagro, ni que Dios responda favorablemente a sus súplicas, pues concebir tal propósito es una tentación y prueba a que Dios lo somete, la cual puede cortarle el camino de la servidumbre.

Decía, por eso, Abū ʿUṭmān al-Magribī: «El que elija la vida solitaria en vez de la conventual, debe estar vacío de toda volición que no sea la de agradar a Dios, y vacío de toda petición o reclamación de algo como si le fuera debido; y si no es así, su vida solitaria le hará caer en tentación y prueba.» Y Abū ʿAbd Allāh al-Qurašī añadía: «Al que practica las obras de piedad para lograr el éxtasis o la visión mística, no le abrirá Dios el tesoro de sus gracias, hasta que su solo propósito sea el de adquirir la convicción de su servidumbre y el de cumplir los deberes que de él reclaman los derechos de la soberanía de su Señor.»

El autor del libro *ʿAwārif al-maʿārif* dice: «Al que entra en la soledad con esta mala disposición, entra Satanás en él y lo seduce con varias tentaciones de impiedad y lo llena de error y extravío haciéndole creer que ha logrado ya la perfección espiritual...»

No son los carismas el fin que ha de proponerse quien entre en la soledad, pues, como decía un maestro: «Dios lo que te pide es la rectitud y tú le reclamas los carismas.» Ciertamente es que, a veces, a los sinceros místicos Dios les otorga el don de hacer prodigios, de la fisiognómica veraz y de la previsión de los sucesos futuros; pero también es cierto que a veces no se les otorga, sin que la privación de tales caris-

mas influya para perturbar su estado espiritual, mientras que únicamente influye en producirles tal perturbación el apartarse de la rectitud. Los carismas, cuando los otorga Dios a los sinceros, son causa ocasional de un mayor progreso en su vida espiritual, pues les mueven a intensificar la sinceridad en el combate ascético, en el trato con Dios, en la renuncia al mundo y en la adquisición de las virtudes. En cambio, cuando dichos prodigios los hacen quienes no viven bajo el imperio de la ley religiosa, son causa ocasional de un mayor alejamiento de Dios, de un mayor extravío y necedad, pues les llenan de vanidad y soberbia, considerándose mejores y más altos que la gente, y este orgullo los lleva hasta desligar de sus cuellos el yugo de la ley islámica, negar sus preceptos y decretos y la diferencia entre lo lícito y lo ilícito, pensando que el fin de las prácticas devotas se reduce a la sola oración mental de jaculatorias y al abandono de las normas del Profeta, para llegar en último término gradualmente a la herejía y al ateísmo.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Quietismo y renuncia a los carismas.

(*Šarḥ Hikam*, I, 20.)

Al devoto, mientras camina hacia Dios, se le descubren luces y se le manifiestan misterios. Si entonces aspira su voluntad a detenerse en aquello que se le ha revelado, por creer que ya ha llegado a la más remota meta de su camino y al término final de la intuición contemplativa, una voz sobrenatural le grita de parte de Dios: «Lo que buscas está más adelante. Reanuda tu marcha y no te detengas.» Y si las cosas criadas, que son aquellas luces y misterios, se le ofrecen adornadas con todo ornato exterior, y el alma se inclina hacia su belleza y hermosura, la esencia interior de aquéllas grítale asimismo: «No somos nosotras más que tentación y prueba. No seas infiel a tu vocación, cierra tus ojos, no nos mires ni atiendas. Sigue constante tu marcha, y ten bien presente que mientras tengas aspiraciones y voluntad, estarás lejos del camino y no llegarás a la meta. En cambio, si las aniquilas o suprimes, de seguro llegarás.»

Ibn ʿAbbād de Ronda: Los dones místicos se dan de improviso y sin preparación.

(*Šarḥ Hikām*, I, 53.)

«Pocas veces se dan las ilustraciones divinas, sino de repente, a fin de que el siervo de Dios no las pretenda o reclame mediante su preparación.»

Las ilustraciones divinas son dones y regalos de Dios con que obsequia generoso a sus siervos, y en la mayoría de los casos no se dan sino de improviso, es decir, súbitamente, para que no los reclame el alma como debidos, ni crea que los merece en premio de su preparación y disposición, pues los dones y regalos de Dios son cosas demasiado santas y puras, para que se abrigue la esperanza de lograrlos mediante una cosa cualquiera, es decir, para obtenerlos a cambio de las obras de piedad y devoción. Antes bien, son pura generosidad y gracia del Dador generoso y magnánimo.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Cuándo es lícito tomar limosna.

(*Šarḥ Hikām*, II, 19-24.)

«No extiendas tu mano para tomar lo que te regalen las gentes, sino tan sólo cuando creas que quien mediante ellas te lo regala es tu Señor. Si así lo entiendes, toma lo que creas lícito según la teología moral y la ascética.»

La convicción íntima de que no existe más que un solo ser real y una sola causa eficiente — Dios — y la pura y sincera intención con que el alma se ha desnudado de todo lo que no es Él, implica forzo-

samente, en el devoto que ha llegado a esas dos moradas místicas de la visión unitaria y de la desnudez, que no considere el don que le hacen las gentes más que como viniendo de Dios, sin preocuparse del don mismo ni de la criatura por cuyas manos lo recibe, pues de otro modo será esclavo de las criaturas, en vez de poner su apoyo, no en ellas, sino en Dios, y caerá en muchos vicios espirituales, como hipocresía, simulación, fingimiento, etc. Además de esta condición fundamental, el devoto habrá de cuidar que sólo tome lo que le sea indispensable para satisfacer la necesidad del momento y que le sea dado sin otro fin que el de hacerle bien.

Abū-l-Mawāhib al-Šādīlī del Cairo: Su doctrina del dejamiento.

(*Ṭabaqāt Šaʿranī*, II, 62.)

El asimiento y apoyo en las obras buenas es el primer obstáculo que encuentra el devoto en el camino espiritual, porque el velo de la ilusión propia sobre sus rostros les domina, y la fantasía amontona sus imágenes sobre el espejo de la inteligencia. No saldrán de tal estado hasta que la luz de la revelación mística les haga ver que Dios es el creador de sus obras buenas.

Abū-l-Mawāhib al-Šādīlī del Cairo: Salir de las cosas y entrar en ellas.

(*Ṭabaqāt Šaʿranī*, II, 62.)

Señal de que el alma sale de las cosas es encontrar en ellas dificultad penosa, y señal de que el alma entra en ellas es encontrar en ellas facilidad gustosa. Al que sinceramente sale del mundo, las cosas de acá abajo le son difíciles y penosas, salvo cuando a él no le pertenecen.

*Ibn ʿAṭāʾ Allāb: Los grados del dejamiento.**(Tanwīr, 16) ¹.*

1° Los que piensan bien de Dios y se entregan confiados a su gobierno porque están ya acostumbrados a recibir de Él sus dones y gracias.

2° Los que se abandonan a Dios porque saben que el preocuparse por sí mismos de su propio gobierno no les evita el mal que Dios haya decretado ni les procura el bien que Dios no les quiera otorgar.

3° Los que se abandonan a Dios y piensan bien de su gobierno porque creen que este buen juicio del gobierno divino les ha de ser útil para sus almas.

4° Y el más alto grado es aquel en que el devoto se entrega a Dios por la sola razón de que Dios merece tal entrega y dejamiento, y no por otros motivos que sean de provecho egoísta para el devoto.

En el grado primero, efectivamente, el devoto no está libre de la esclavitud de las causas creadas, pues su dejamiento se funda tan sólo en el hábito ya adquirido de las gracias y beneficios anteriores; de modo que, si no los hubiese recibido, no se abandonaría a Dios.

En el grado segundo, asimismo, el devoto se abandona a Dios porque sabe que de nada le sirve el no abandonarse, y, si supiese que de algo había de servirle, quizá no dejaría de gobernarse por sí mismo.

En el grado tercero, igualmente, el devoto se abandona a Dios tan sólo porque aspira al provecho de su alma y teme perderlo si no se abandona.

En cambio, en el cuarto grado el devoto se abandona a Dios, exclusivamente movido por la grandeza de Su Divinidad y por los atributos de Su Señorío absoluto sobre todos los seres.

¹ En resumen.

[3.] EL DEJAMIENTO EN LA TENTACIÓN

Abū-l-Ḥasan al-Šādīlī: Las tentaciones.

(*Maḥājir*, 48-49.)

Para combatir al demonio dijo que, quien desee que Satanás no encuentre camino contra él, debe usar, como medios, de la fe, del dejamiento en manos de Dios y de la servidumbre y sumisión como esclavo a Él, teniéndose por miserable, débil y necesitado de su auxilio y refugiándose en Él por medio de súplicas...

Cuatro son las cosas que entristecen a Satanás: que te sientes a meditar en los actos que te acerquen a Dios y los realices; que te sientes a meditar en los actos que te alejen de Dios y los evites; que te sientes a meditar en los actos buenos que hiciste y le des a Dios gracias; que te sientes a meditar en tus pecados pasados y le pidas perdón.

Ibn 'Aṭā' Allāh: Las tentaciones y el dejamiento.

(*Tanwīr*, 24.)

Dice Dios [al demonio]: «Tú no tienes contra mis siervos dominio» [Alcorán, XV, 42]. Y esto es así, porque la convicción que poseen de haber llegado a la morada de la servidumbre divina les hace desdeñar el ejercicio del propio albedrío, asociado a la absoluta soberanía de su Señor, aunque cometan algún pecado o incurran en alguna falta. Dice Dios asimismo [Alcorán, XVI, 101]: «No tiene [el demonio] imperio alguno sobre los que tienen fe y a su Señor se entregan confiados.»

Ahora bien, a corazones sobre los cuales Satanás carece de imperio, ¿por dónde ha de venirles tentación alguna de ejercitar su libre albedrío en la elección, o asaltarles turbación de ningún género? En ese versículo efectivamente se dice claramente que Satanás carece de

dominio sobre aquel que posee la verdadera fe en Dios y que en Dios solo pone su confianza y a Él se abandona. Porque, en efecto, Satanás únicamente se llega a ti por uno de estos dos caminos: o sugiriéndote dudas sobre el dogma, o haciendo que pongas tu corazón en las criaturas. Ahora bien, las dudas sobre el dogma, la fe las desecha; y el asimiento y descanso en las criaturas, el dejamiento lo purga...

Al que tiene fe, aunque le vengan a la mente ideas perturbadoras de elegir por sí, son pasajeras y sin persistencia, y se disipan sin subsistir, porque la luz de la fe reside en los corazones de los que creen, y disipa con sus luces la oscuridad del alma sensitiva y alumbra con su brillo sus corazones... y esa fe que ilumina sus pechos les hace abominar de la perspectiva de poner su descanso y apoyo en otra cosa que no sea Dios. Aquellas ideas que les sobrevienen son no más que un ensueño durante el cual cabe que les asalte la ilusión de elegir por sí; pero, así que despiertan de su sueño, cesa el asalto que les sobrevino y que no era más que un ensueño... Satanás puede tocarles pero no poseerlos... como a los que no tienen fe, pues, así que despiertan de su ensueño ilusorio, surge de sus corazones el arrepentimiento reconociendo la propia vileza y la necesidad que de Dios tienen...

Es más: ni siquiera cabe que Satanás llegue a los corazones que constantemente vigilan, pues la negligencia y la pasión tan sólo tienen acceso a los corazones cuando duermen... Y aun entonces no se trata de asaltos reales, sino más bien ilusorios y pasajeros, como los fantasmas que se ven en sueños y que carecen de realidad positiva y pronto cesan...

Además, ellos comprenden que si Satanás es su enemigo, Dios es su amigo, y esta amistad de Dios les basta para no preocuparse de nada más... De modo que, si le piden a Dios auxilio contra Satanás, es tan sólo porque Dios así se lo ordena, pero no porque vean que sobre ellos pueda tener imperio ningún otro ser que no sea Dios...

Decía Abū-l-Ḥasan al-Šādilī que «Satanás es como el macho y la concupiscencia como la hembra; el pecado nace de ambos, como el hijo nace de la unión del padre y de la madre; pero no es que ambos le den la existencia, sino que de ambos resulta su manifestación.» El sentido de estas palabras del maestro es éste: así como no duda el hombre inteligente de que el hijo no es creación del padre y de la madre ni efecto real de su actividad eficiente, sino que tan sólo se les

atribuye a ambos porque de ambos resulta su manifestación o aparición exterior, así tampoco duda el hombre dotado de fe de que el pecado no es creación de Satanás y de la concupiscencia, sino que de ambos aparece, aunque no por su causa, y de tal manifestación al exterior se sigue que a ambos se les atribuya o refiera. Es, pues, dicha manifestación una mera relación o anexión atributiva del pecado, que se predica de ambos, mientras que respecto de Dios el pecado es efecto de su creación y producción efectiva. Como el acto bueno es creación de Dios mediante su gracia, así también el pecado es creación de Dios mediante su justicia.

Ibn 'Abbād de Ronda: Basta, para desechar las tentaciones diabólicas, la presencia de Dios.

(*Šarḥ Hikam*, II, 53.)

«Puesto que sabes que Satanás no se descuida de tentarte, no te descuides tú de tener presente a Aquel que te tiene sujeto por los cabellos.»

Satanás es un enemigo que domina al hombre, y esto implica que en ningún momento se deje llevar de negligencia y tibieza en halagarle, seducirle y extraviarle. Preguntáronle a un devoto: «¿Duerme acaso el diablo?» Y respondió: «Si durmiese, descansaríamos tranquilos.» Ya que sabes, pues, que no se descuida él de tentarte, no te descuides tú de tener presente a Aquel que te tiene sujeto por los cabellos, es decir, a Dios. Y esta vigilancia ha de consistir en que te hagas cargo de tu condición de siervo para con Dios y en que a Él te abandones y entregues, convencido de tu propia indigencia y miseria, y en que en Él busques refugio contra el mal de tu enemigo y su enemigo. De esa manera saldrás de su dominio y te librarás de sus ataques..., pues a quien está cierto de tal verdad, por poseer esa sublime fe viva en Dios, y está convencido de su servidumbre para con Él, de su indigencia y necesidad, entregándose sumiso a su providencia y

poniendo en solo Él todo su refugio y protección, ¿cómo cabe que el enemigo de Dios lo domine, siendo Dios mismo su amigo y el que se encarga de su guarda y protección?...

Mi señor Abū-l-ʿAbbās de Murcia decía — comentando aquel texto del Alcorán [XXXV, 6]: «Satanás es vuestro enemigo; tomadlo, pues, como enemigo vuestro» —: Unos entienden este texto en el sentido de que Dios les ordena la enemiga de Satanás y ello les preocupa hasta el punto de descuidarse de amar al Amigo [que es Dios]; otros, en cambio, entienden, sí, que Satanás es su enemigo, mas que esto significa además: «Pero Yo soy vuestro amigo», y esta consideración les basta para cuidarse tan sólo de su amor, sin otra cosa más.

Abū Hāzim decía: «¿Quién es Satanás para que se le tema, si Dios es obedecido, y ello de nada le sirve, y es ofendido, y ello en nada le daña?»

Otro decía: «Satanás es el estropajo de esta casa, es decir, el trapo con el que se limpian las suciedades, es decir, las varias clases de maldades y pecados, cuya malicia se atribuye a él, por el respeto y cortesía que se debe a Dios y al misterio de su acto creador..., pues el demonio carece de fuerza y poder para dañarnos o para beneficiarnos.»

Y Abū Sulaymān al-Dārānī decía: «No creó Dios criatura más despreciable que el diablo. Si no fuera porque Dios mismo me ha mandado que de él me guardase, nunca jamás me refugiaría en Dios contra él.»

A un místico contemplativo le dijeron: «¿Cómo te las arreglas para combatir a Satanás?» Y respondió: «¿Y qué es Satanás? Nosotros somos unas gentes que encomendamos a Dios nuestras preocupaciones y Él nos basta contra todo lo que no es Él.»

A otro le preguntaron: «¿Con qué rechazas al diablo?» Y contestó: «Yo no rechazo a quien no conozco.»

Ahora bien, si descuidas esta táctica y con ella no te preparas, es indudable que te vencerá Satanás, porque te dominará y te hará víctima de sus tentaciones, pues los maestros de espíritu dicen que cada hombre tiene su tentador, que se oculta dentro del corazón y apoya en él su cabeza para tentarle, y, si el devoto se descuida, le tienta, pero, si se acuerda de Dios haciendo oración, se vuelve atrás y se oculta.

Yaḥyà ibn Mu'āḍ decía: «Satanás es viejo y tú eres joven; él es astuto y tú ingenuo; él no te olvida y tú te olvidas continuamente de él; además, se ayuda contra ti sirviéndose de tu misma concupiscencia. Por eso se ha dicho que el pecho del hijo de Adán es la posada de Satanás y que circula por su interior como circula la sangre por sus venas. Tú, por consiguiente, no puedes resistirle si no es con la ayuda de Dios.»

Mālik b. Dīnār decía: «Enemigo que te ve sin que tú lo veas, es en verdad muy de temer que te hiera, si Dios no te preserva de sus ataques.» Y Dū-l-Nūn al-Miṣrī añadía: «Si él te ve cuando tú no lo ves, en cambio Dios lo ve cuando él no ve a Dios. Pídele, pues, a Dios la ayuda.»

Ibn 'Abbād de Ronda: Las tentaciones son el medio de que se sirve Dios para llevarte a Él.

(*Šarḥ Hikām*, II, 54.)

«Dios ha puesto al diablo como enemigo tuyo; pero para empujarte hacia Él; y te ha movido la concupiscencia, para que a Él te acojas continuamente.»

La enemiga de Satanás para contigo es un gran beneficio que Dios te hace, porque, según hemos dicho antes, esa enemiga es tal, que Satanás no se descuida de combatirte y emplea todo su esfuerzo en atacarte y darte guerra por sí mismo y por medio de sus ejércitos de a pie y de a caballo. En cambio, tú no puedes combatirle por ti mismo, porque eres extremadamente débil e incapaz. Ello, pues, te fuerza, sin duda alguna, a que busques ayuda contra Satanás en tu Señor, fuerte y enérgico, el cual entonces te inspirará la idea de refugiarte en Él, buscar en Él tu protección y abandonarte en sus manos para que lo aleje de ti. Por consiguiente, la enemiga de Satanás habrá sido el medio por el cual Dios te ha hecho volver a Él y te ha reunido con Él, que es el fin a que debes aspirar.

Asimismo, el movimiento del alma sensitiva que te impulsa a seguir el dictado de las pasiones y apetitos, porque así lo exige su misma naturaleza ingénita, es también un gran beneficio, aunque ella sea el más hostil de tus enemigos, puesto que por su medio se llegan a ti todos ellos y por orden suya realizan cuanto ha de redundar en tu daño. Y esto, porque tú no puedes combatirla ni reprimir sus impulsos pasionales, mezclados como están con tu carne y con tu sangre, si no te ayuda quien sea más fuerte que tú, y no hay quien lo sea sino tu Señor. Con esto, pues, Dios mismo te invita a que continuamente a Él te acojas y en Él abandones tu cuidado.

El autor se propuso en estas sentencias recordar los cuatro enemigos del alma a que aludió el poeta, a saber: el demonio, el mundo, el amor propio del alma sensitiva y las pasiones. Demostrada la enemiga de todos cuatro y los modos de defenderse contra ellos, completa su explicación añadiendo que esa enemiga, aunque sea terrible, es a la vez uno de los más eficaces medios para alcanzar el más sublime objeto de las aspiraciones humanas.

[4.] EL SÍMIL TERESIANO DE LOS CASTILLOS DEL ALMA

[Este apartado es el único del final de la obra que el autor dejó completamente redactado. Por esta razón adelantamos su inserción en AL-ANDALUS, XI [1946], pp. 263-274, bajo el título *El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa*, al final de la parte definitivamente escrita y antes de los «materiales preparatorios» del resto, que comenzamos a publicar en el tomo XII [1947], pp. 1 ss. Pero nos ha parecido conveniente indicar ahora al lector que éste era el lugar que el autor le destinaba en el plan general de su trabajo.]

† MIGUEL ASÍN PALACIOS.

(Continuará.)

ARABI DI SICILIA E ARABI DI SPAGNA *

UN secolo fa, mentre Reinhard Dozy preparava la sua *Histoire des Musulmans d'Espagne* che doveva illuminare all'Europa e alla Spagna stessa una delle pagine più illustri del suo passato, Michele Amari, esule a Parigi, lavorava alla *Storia dei Musulmani di Sicilia*. L'opera del Dozy, come è noto, fu pubblicata tutta in una volta, nel 1861; quella dell'Amari prese diciotto anni per essere completata, dal 1854, quando ne uscì il primo volume, al 1872, quando l'autore poteva concluderla con la celebre pagina: «Compio nella patria unita e libera un lavoro »al quale m'accinsi nell'esilio, trent'anni addietro, mosso da brama irresistibile di guardar nelle tenebre che avvolgeano la storia di Sicilia avanti i Normanni... Incominciai l'arduo lavoro »con animo di siciliano che bramava la libertà d'un piccolo stato, e desiderava l'unione dell'Italia senza sperarla vicina; lo »termino confidando che tutti gli Italiani sempre più si affrettino, che veggano nella unità e nella libertà la salvezza e »l'onore di tutti e di ciascuno...». Le due grandi opere di Dozy ed Amari rimasero a lungo quasi sorelle nella estimazione dei dotti, così come legati da fraterna amicizia furono i loro autori (Dozy, benchè più giovane di età, fu considerato quasi maestro da Amari per la sua più lunga e affinata disciplina filologica, la sua perizia di editore, il suo dominio incontrastato nel campo

* [Texto de la conferencia que, organizada por la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, dió el ilustre profesor de la Universidad de Roma en el Salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Medinaceli 4, el martes día 8 de noviembre de 1949. — *N. de la R.*]

della storia ispano maghrebina; ed egli ne fece conoscere in Italia l'opera, scrivendo fra l'altro del «Du Cange arabo», come definì il *Supplément aux dictionnaires arabes*, e commemorandone affettuosamente la prematura morte). Poi il trascorrere dei decenni, la scoperta di nuovo materiale, l'allargarsi e mutarsi dell'orizzonte storiografico, fece lentamente invecchiare la romantica *Histoire* del dotto olandese, via via superata in singole parti, sino a che colui che possiamo chiamare il Dozy del secolo ventesimo, il Lévi-Provençal, non ha di recente iniziato, con la sua monumentale *Histoire de l'Espagne musulmane*, un totale rinnovamento della trattazione, pur lasciando intatta a Dozy la sua gloria di pioniere.

Diversa è stata la sorte dell'opera di Amari. L'esplorazione del materiale, nel più ristretto campo della storia arabo-siciliana, era stata da lui condotta così a fondo, e sempre aggiornata e arricchita sino alla più tarda vecchiaia (l'Amari morì a 83 anni nel 1889, mirabilmente lucido e vigoroso fino all'ultima sua ora) che relativamente poco, e comunque di non sostanziale importanza, si è trovato poi da aggiungere a quanto egli raccolse nella *Biblioteca arabo-sicula*, con le sue due Appendici. E il disegno della sua Storia era stato da lui tracciato con mano così sicura, e le tante questioni particolari analizzate con sì mirabile diligenza e sagacia, che l'invecchiamento scientifico del suo capolavoro può considerarsi irrilevante, certo assai minore che non in quello del Dozy. Riscrivere ex novo una Storia dei Musulmani di Sicilia, come il Lévi-Provençal ha fatto per quelli di Spagna, sarebbe oggi impossibile; e la seconda edizione che del libro di Amari è stata curata anni fa, a opera d'un così dotto e preciso filologo come il Nallino, ha ripresentato sostanzialmente inalterato il volto della grande costruzione amariana¹. Non da parte orientalistica, ma piuttosto metodica e storiografica, s'è levata di recente in Italia qualche riserva al valore propriamente storico, cioè speculativo e filosofico, dell'opera di Amari; di cui si è giustamente messa in rilievo la mentalità illu-

¹ M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 2^a ed. a cura di C. A. Nallino, Catania 1933-39, 3 vol.

ministica, quasi da contemporaneo spirituale di un Gibbon, più che della generazione romantica; il suo anticlericalismo, aggravato da una incomprensione radicale del fenomeno religioso, che gli ha fatto disconoscere la funzione della Chiesa nella storia italiana dell'Alto Medioevo; insomma una generale arcaicità di concezione storiografica, arretrata già per il suo tempo, e più che mai superata oggi, nel secolo dello Storicismo ¹. Da uomo cui è *amicus Plato, sed magis amica veritas*, io ho riflettuto lungamente sul valore di questo giudizio discorde, e pronunziato del resto da assai autorevole fonte, su una figura a me doppiamente cara, come arabista e come italiano; e pur riconoscendo francamente un fondo di vero a queste riserve, non ne ho visto perciò diminuita la mia ammirazione, non solo sentimentale ma intellettuale, per Michele Amari. Il quale serbò, sì, una mentalità più settecentesca che romantica nel giudicare la lontana storia della sua patria; ma questo illuminismo arricchì e riscaldò della passione del nostro Risorgimento, e temperò in una generosa pienezza di umanità, e corresse con un istintivo intuito storico che lo pone ben al disopra della miope e astrattistica storiografia settecentesca. «Umanistica» più che illuministica io direi la visione storica dell'Amari, ispirata da un umanesimo laico che nella sostanziale incomprensione del momento religioso trova appunto il suo limite; ma, entro tal limite, sana, virile e feconda. Leggendo e rileggendo i tre grossi volumi della Storia dei Musulmani di Sicilia, se talvolta, bisogna riconoscerlo, l'abbondanza della materia soffoca alquanto e fa perder di vista la linea generale, l'aura che vi si respira non è di gretto razionalismo e di volgare polemica antichiesastica, ma di alta coscienza morale (con una punta magari di moralismo), e di genuina umanità. E se v'è qualcosa della ingenuità illuministica, sia benedetto quell'illuminismo, di fronte a ciò cui il più profondo storicismo ci ha in tempi recenti condotti!

Se io ho cominciato con l'evocare e raffrontar qui il romantico Dozy e l'illuminista Amari (accettiamo nel complesso

¹ G. Falco, in *Critica*, XXXVIII (1940), p. 358 sqq. (= *Albori d'Europa*, Roma 1947, pp. 486-512).

queste qualifiche che abbastanza si riflettono nelle loro storie), è stato, come ben s'intende, per le affinità, anzi per la complementarità dei campi cui le due eminenti personalità consacrarono la loro opera di studiosi. Arabi di Spagna, Arabi di Sicilia: storia delle due *Giazire*, isola e penisola, d'Europa, su cui si piantò durevolmente il dominio arabo-musulmano nel Medioevo, delle due terre mediterranee e latine per cui l'avventura araba non fu una passeggera incursione, ma un periodo ben definito della loro storia che le staccò temporaneamente dall'Occidente, spiritualmente inteso, e le incorporò in tutt'altra civiltà, in tutt'altro mondo. Cosa ricevettero, come reagirono a questa *facies* di civiltà straniera, quali tracce ha essa lasciato nelle loro vicende ulteriori, nella loro fisionomia etnica e spirituale? Sono i problemi che Dozy e Amari affrontarono nelle loro classiche opere, iniziando il primo un ciclo di ricerche in cui rifulgono i grandi nomi dell'arabistica spagnola ed europea, stampando il secondo una grande orma rimasta solitaria, per l'eccellenza inagguagliata del suo autore, per la maggior ristrettezza del campo, e per la povertà dei quadri dell'arabistica italiana, confrontata con la vostra e con quella di altri paesi.

Ho detto affini e complementari i due campi, della civiltà araba di Spagna e di Sicilia. E questa affinità e complementarità vorrei qui rapidamente illustrare, chiedendo scusa agli specialisti se in parte ripeterò cose già note, sforzandomi di lumeggiarle con qualche completezza maggiore, e con qualche piccola ricerca e giudizio personale. L'unità fondamentale, se non politica, culturale ad artistica, di Spagna e Sicilia nel loro periodo arabo fu presto intuita e consacrata anche nel titolo di un'opera geniale e giustamente famosa in Ispagna, benchè nella mia patria quasi sconosciuta: la *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien* di Adolf von Schaack, che con mano leggera e squisita ispirazione romantica colse il più bel frutto, dal lato artistico, delle dotte fatiche di Dozy ed Amari, vi intrecciò le sue esperienze di gran signore diplomatico e turista, e scrisse uno dei più dilettoni libri del secondo Ottocento ¹. Ora, l'amor

¹ A. F. von Schaack, *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*.

del tema non ci farà certo dimenticare la differenza di proporzioni, spaziali e temporali, fra i due termini di Spagna e Sicilia araba. Di fronte a sette secoli di storia (e quale storia!) della Penisola iberica, dallo sbarco di Tariq al pianto del Moro, stanno appena due secoli e mezzo di dominio musulmano in Sicilia, prolungati culturalmente e socialmente per poco più di un altro secolo, sotto il dominio normanno. Manca alla Sicilia araba il robusto organismo unitario dell'emirato e califfato Omayyade, rimpetto a cui un ben pallido riflesso è in Palermo, dalla metà del X a quella dell'XI secolo, l'autonomo emirato Kalbita. Mancano le grandi personalità storiche, le figure a tutto rilievo dell'Islam andaluso, un ʿAbd al-Raḥmān I e III, un Almanzor, il respiro della grande storia che corre sino a tutto il XII secolo nelle vicende degli Arabi di Spagna, tra la audace politica di espansione mediterranea e la guerra fronteriza. Nella storia degli Arabi di Sicilia non una figura campeggia in formato eccezionale, sollevandosi al di sopra di una storia meramente provinciale: se qualcuna vi si affaccia, viene di fuori, come il feroce Ibrāhīm ibn al-Aḡlab, l'espugnatore di Taormina che morrà nella Terraferma italiana sotto Cosenza, o, originaria di Sicilia, fuori dell'isola compie la sua carriera e il suo destino, come Yawhar al-Ṣiqillī, il *gūlām* di origine siculo-bizantina che donerà ai Fatimidi un nuovo regno e una capitale. Solo in miniatura, spaziale e temporale, si può ritrovare in Sicilia, per pochi anni alla vigilia della conquista normanna, il periodo dei *reinos de Taifas*, che formano culturalmente la gloria della Spagna musulmana: ed è il pulviscolo di piccoli principati locali in cui si smembra l'Isola all'estinguersi in Palermo della dinastia Kalbita, per cader facile preda del Conte Ruggero. Con i grandi Normanni, l'Isola ancor per gran parte araba e musulmana balza veramente in primo piano nella storia d'Italia e del Mediterraneo; ma, politicamente, non è più storia degli Arabi questa, benchè l'Arabismo tramontante vi abbia gettato una delle sue più fulgide luci.

2ª ed., Berlin 1877, nota in Spagna nella traduzione piuttosto deformante di J. Valera, *Poesía y arte de los Árabes en España y Sicilia*, 3ª ed., Sevilla 1881.

Il senso delle proporzioni e la concretezza storica ci impedisce dunque una parificazione troppo rigorosa tra le due storie e le due civiltà. Ma ciò non esclude le analogie, i rapporti, le linee ora di filiazione ora di fraternità ideale. Sorvoliamo pure su concordanze meramente estrinseche, il conte Giuliano e l'ammiraglio Eufemio che a distanza di un secolo aprono all'invasore le porte della patria (eppure, sfrondati dell'abbellimento leggendario, i due episodi rivelano una non estrinseca analogia, le due terre d'Europa protese egualmente come ponti verso la *‘idwa* africana, invitanti a un passaggio cui il più fortuito incidente può dare la spinta). Accenniamo appena di sfuggita ai concreti episodi storici che mettono in rapporto Arabi di Spagna e Arabi di Sicilia: l'insperato aiuto venuto d'Andalusia, per casuale iniziativa privata e quasi piratesca, alle prime forze arabe passate con Asad ibn al-Furāt da Susa alla conquista dell'Isola, e rimaste, dopo i primi successi, isolate, prive del loro capo, travagliate dalla pestilenza e dalla resistenza indigena; quelle poche migliaia d'uomini sopraggiunte allora di Spagna, con scopi più che altro di avventura e bottino, parvero veramente il soccorso del cielo ai mal ridotti Musulmani di Tunisia, che poterono col loro aiuto riprendersi, allargare la zona di occupazione ed entrare vittoriosi nell'831 in Palermo ¹. Più di un secolo dopo, Arabi spagnoli e Siciliani si trovano ancora di fronte, ma da nemici, nel gioco della politica mediterranea di ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir contro i rivali Fatimidi di Ifrīqiya: per rappresaglia della preda fatta su di una nave fatimida, la squadra siciliana dell'emiro al-Hasan ibn ‘Alī, su ordine del califfo al-Mu‘izz, compie nel 955 una azione punitiva contro Almeria, destinata dalla sua posizione, allora come ai nostri giorni, a subire le offese e le ritorsioni della guerra navale (o aeronavale...) ². Ma tolti questi e altri minori episodi, non è la storia politica che allaccia intimamente i due paesi musulmani. La Sicilia araba, in tutto il corso della sua esistenza, gravitò sempre nell'orbita dell'Ifrīqiya

¹ Amari, *Storia*, I, 418-22; Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I, 170.

² Amari, II, 287; Lévi-Provençal, 353.

che l'aveva conquistata e colonizzata; fu prima dipendenza aglabita, poi fatimida con più o meno sostanziale autonomia, in ultimo legata con alterne vicende allo Stato zīrita, erede dei Fatimi di nel vicino Maghrib, da cui invano sperò aiuto contro l'invasione normanna, e contro cui doveva anzi più tardi passare all'offensiva il giovane imperialismo di re Ruggero. Nè da parte spagnola, nemmeno ai grandi giorni di al-Nāṣir, risulta si sia mai seriamente pensato a una conquista dell'Isola, non mantenibile senza il dominio della prospiciente costiera (anche la contro-rappresaglia omayyade per lo sbarco di Almeria non si rivolse alla Sicilia, ma all'Africa).

I veri legami tra Spagna e Sicilia araba non appartengono dunque alla storia politica e militare, quanto a quella della civiltà e della cultura. Comune il fondo etnico, arabo-berbero, della popolazione immigrata, come ci attestano le fonti storiche e ci conferma l'onomastica locale, largamente nota per la Sicilia attraverso le *platee* o ruoli colonici dei diplomi normanni. Comune la mescolanza con l'elemento indigeno, qui di tradizione latino-visigotica, lì siculo-greca, nell'uno e nell'altro caso assorbito per buona parte, culturalmente se non etnicamente, dai conquistatori. Comune infine tra Spagna e Sicilia il tipo di cultura, che nella relativa uniformità della cultura arabo-musulmana medievale si specifica come varietà maghrebina; tra le sue caratteristiche ci appare la prevalenza del rito giuridico *mālikita*, alla cui scuola la Sicilia dette insigni cultori come al-Māzarī, e nel cui seno ci appare accentuato, quasi direi stilizzato, quel rigido e arido tipo dell'*alfaquí* «dal cuore di sparto», come l'Abū Ishāq di Elvira, così stranamente coesistente con i più maturi e raffinati aspetti della vita civile entro la società musulmana; e inoltre comuni lineamenti artistici, per quanto ci è dato indurre dai scarsissimi resti diretti di monumenti arabi di Sicilia, e dalle splendide vestigia dell'arte arabo-normanna che per noi ne tiene il luogo; e soprattutto comunità di cultura letteraria, di indirizzi e stili di poesia, con cui tocchiamo veramente il fondo di una unità ispano-siciliana ¹.

¹ Vedi per questo il mio profilo di *Ibn Hamdīs*, Mazara 1948, pp. 8-12.

Una storia della poesia araba di Sicilia deve ancor restringersi in gran parte a nudi elenchi di nomi, corredati da magri saggi. Solo del maggior poeta, Ibn Hamdis, ci è rimasto un intero divano, con quello assai più piccolo dell'artisticamente insignificante al-Ballanubī. In luogo delle grandi raccolte antologiche su cui è possibile fare la storia della poesia araba di Spagna, non abbiamo che parziali estratti, serbatici da al-Isfahānī, da Ibn Sa'id al-Magribī e da un altro oscuro compilatore, di quella che poteva essere la *Dajira* della poesia arabo-siciliana, e in cui un contemporaneo siciliano di Ibn Bassām (e per combinazione oriundo come lui di Santarem), raccolse saggi di ben 170 poeti arabi dell'Isola. Questa *al-Durra al-jaṭira fī šu'arā' al-Ŷazira* di Ibn al-Qaṭṭā' (morto al Cairo nel 1121) ¹, e curiosamente ricordante anche nel titolo la massima antologia di poesia arabo-andalusa, è purtroppo perduta, e solo in parte sostituita dagli accennati estratti, e dai saggi di una analoga antologia, siculo-africana, compilata un po' più tardi a Mahdiyya da un Ibn Bašrūn, di cui anche qualche cosa ci ha conservato nella sua *Farida* al-Isfahānī. Quando questa grande antologia poetica del sec. XII sarà stata pubblicata, come è in progetto al Cairo, e sarà del pari progredita l'edizione cairina di Ibn Bassām, la cui quarta parte contiene anche poeti di Sicilia migrati poi in Spagna, noi potremo forse formarci un'idea più adeguata della personalità di molti fra questi poeti che conosciamo sinora più che altro per gli estratti datine da Amari nella *Biblioteca Arabo-Sicula* (limitandosi quasi sempre ai frammenti di qualche importanza storica) ². Pur nella incompletissima misura in cui sono sinora noti, noi possiamo già sentirvi la stessa aura poetica (e ammettiamo pure, talvolta, lo stesso tanfo retorico e barocco) della grande pleiade arabo-spagnola, oggi veramente incorporata al patrimonio poetico d'Occidente dall'arte raffinata dell'amico

¹ Vedi su di lui Amari, II, 570-76.

² *Biblioteca Arabo-Sicula* (BAS), 579-612, cui vanno aggiunte le citazioni di Ibn Sa'id al-Magribī, nel capitolo sulla Sicilia edito da B. Moritz in *Centenario Amari*, Palermo 1910, I, 292-305, e la *Antologia di poeti arabi-siciliani* (un estratto da Ibn al-Qaṭṭā', di al-Šayrafi) edita e tradotta da I. Di Matteo, in *Archivio Storico per la Sicilia*, I (1935), e in estratto a parte, Palermo 1937.

García Gómez. Chi ha letto i *Poemas árábigoandaluces* e le *Casidas de Andalucía*, e ha gustato la poesia, e sopportato le *agudezas* degli Ibn Zaydūn e Ibn al-Labbāna, Ibn al-Zaqqāq e Ibn Jafā'ya, al-Mu'tamid e le altre stelle dello scintillante firmamento andaluso, ne sentirà come una continuazione ed un'eco nei radi saggi superstiti di poesia arabo-siciliana. Una stessa tematica, uno stesso patrimonio di immagini, una stessa raffinatezza e perfezione formale, inversamente proporzionale alla tenuità del contenuto; lo stesso alessandrino gusto che concentra su un circoscritto oggetto materiale la visione lirica, e sembra farlo rotare come cristallo al sole per accenderne i fuochi nello spostarsi delle varie sue facce. Frammentismo insomma (lo «irisado polvo de diamante» secondo la felice immagine del García Gómez), anche là dove in apparenza ci troviamo di fronte a un vasto complesso come la *qaṣida*, di cui nessuno, anche per epoche meno preziose, ha osato affermare l'intrinseca unità estetica. La Sicilia insomma, per anticipare in una formula il nostro giudizio, non è che una provincia letteraria della Spagna, per i due secoli, decimo e undecimo, in cui le loro vicende corrono parallele nella unità spirituale del Maghrib.

Esempi di quest'arte arabo-sicula potrei darvi ad abbondanza dal divano del suo maggior rappresentante, il siracusano Ibn Ḥamdis. Ma il maggior rilievo di questa personalità, la conoscenza che abbiamo della sua vita, e il suo valore quasi esemplare nei rapporti fra Sicilia e Spagna richiederebbero un particolare discorso. Non mancano del resto altri poeti, anche se meno celebri o meno a noi noti, per esemplificare la caratteristica ora enunciata. Non si direbbero tolti a un «poema arabigoandaluso» questi versi su un cero, di 'Abd Allāh ibn Yabar al-Ṣiqillī? ¹:

*Una lancia che ha rivestito la veste d'un innamorato
manifesto, tuffato nelle lacrime e i bruciori d'amore (un'asta
cioè che si fonde nel suo involucri di cera, come si strugge
un amante),*

¹ Centenario Amari, I, 300.

non ha cessato di trafiggere il petto della notte per metterla in fuga, sinchè al mattino ne è sgorgato il sangue dell'aurora.

O questi sugli aranci, di un Abū-l-Ḥasan ʿAlī ibn ʿAbd al-Raḥmān ¹:

Godi degli aranci che hai colti. La lor presenza è presenza della felicità.

Benvenute le guance dei rami, benvenute le stelle degli alberi!

Si direbbe che il cielo abbia piovuto oro puro, e la terra ce ne abbia foggiate sfere lucenti...

E ancor del medesimo, su un verziere d'acque correnti e di palme ²:

Ho battuto alla porta d'un giardino florido come la giovinezza, mentre l'astro brillava fisso sull'orizzonte del cielo.

Palpitava la rugiada nelle pupille dei suoi narcisi, come lacrime d'amanti, pur senza passione.

I fior di camomilla ivi si schiudono al sorriso, e roseggian vergognose le guance degli anemoni.

Tremolano sui rami i lor frutti, come tremolano i seni sulle belle persone, snelle qual ramo di salice.

E contro di essi snuda la spada un ruscello, dall'acqua fresca e dolce, non tocca dal sole.

Mentre si ergono d'ogni lato ignude le palme, prive di velo, adorne sul petto di collane di datteri...

Ed ecco il vecchio motivo bacchico-erotico di Abū Nūwās, applicato a un giovane coppiere cristiano di Palermo da un Abū-l-Ḥusayn ibn al-Ṣabbān di Mahdiyya ³:

¹ Di Matteo cit., p. 20 testo arabo.

² Di Matteo, ibid.

³ BAS, 599.

Un garzone cinto del zunnār che ha appesa la croce sul petto, e attorno al farsetto porta (ricamati?) brani del Vangelo.

S'è spenta nella tenebra notturna la brage del suo fuoco, ed egli ha posto come una candela la brage della sua botte.

Spunta per i viandanti notturni dalla sua coppa un astro, che fa loro da guida sino al mattino...

Questi e simili frammenti, che si potrebbero moltiplicare, parranno tanto meno originali quanto più se ne conoscano i modelli, che vanno dalla poesia dei *muḥdatūn*, dei «moderni» dell'Īrāq abbāsīde, al prezioso frammentismo andaluso. E come in Andalusia, accanto alla *qit'a* descrittiva fiorì in Sicilia la lunga e fredda *qaṣīda* encomiastica, di cui è inutile dar qui esempi; e non fu ignota sembra la *muwašṣaḥa*, di cui al-Īṣfahānī ci ha serbato almeno un saggio ¹, chiara derivazione della poesia strofica andalusa e maghrebina; ma ignoriamo purtroppo se accanto a questa poesia in lingua classica anche la Sicilia abbia conosciuto lo *zajal*, quel prezioso spiraglio sul linguaggio e lo spirito del popolo che ha dato meritata fama ad Ibn Quzmān, e che nel nostro caso ci permetterebbe qualche induzione più sicura sulla lingua parlata nell'Isola (molto probabilmente un dialetto di tipo maghrebino, identico o affine a quello vigente allora in Ifrīqiya).

Puri letterati dunque, e giocolieri di parole e d'immagini, questi poeti siciliani? Come in Spagna, come ovunque, ebbero un cuore anch'essi, e talvolta la viva esperienza di vita si insinuò nei loro squisiti arabeschi. Gli eterni affetti e dolori trovarono talora anche in loro espressione sincera. Ecco il lamento d'un padre, ²Abd al-Ḥaqq al-Sahmī al-Quraṣī, sulla tomba precoce del giovane figlio ²:

Ti veggo vicino, ma lontano è il nostro incontro; il tuo corpo si consuma, sotto l'azione distruttrice del tempo.

Nè mai pensavo, o ¹Imrān, che ti avrei visto abitare nella polvere, ed ivi disfarti.

¹ BAS, 580.

² Centenario Amari, I, 379 (dal *Tartīb al-Madārik* del Qāḍī 'Iyād).

Nè che sarei rimasto qualche tempo dopo di te, contemplando ciò che vive tuttora, mentre tu sei scomparso.

Pazienterò in questo mondo, o figliuol mio, nella speranza di incontrarti in quell'altro, e di trovarti felice.

Ed ecco una voce religiosa, forse il più religioso accento che abbia mai risonato in quest'ambiente, tra i due estremi della frivolezza libertina e della sterile bigotteria: è una definizione del Sufismo, del poeta Ibn al-Ṭazī, quale avrebbe sottoscritto il vecchio Ḥasan al-Baṣrī ¹:

Non consiste il Sufismo nel vestir la lana che vai tu stesso rattoppando, nè nel gridare e danzare e agitarti, nè nel farti venir svenimenti come fossi impazzito.

Ma Sufismo è l'essere limpido senza macchia, e seguire la Verità, il Corano, la fede,

e mostrarti timorato di Dio, pentito sempre delle tue colpe, intimamente contrito...

Su libertini e pii del pari non tardò del resto a scendere la *fitna*, la guerra civile, l'invasione dello straniero infedele. Gli effimeri emirati siciliani furono tutti in un trentennio spazzati dalla giovane forza del Nord. Ma se si eccettui il divano di Ibn Ḥamdīs, rare testimonianze ci son rimaste di quei grandi eventi storici nella poesia araba contemporanea. Tale il lamento di un 'Abd al-Ḥalīm, che contrappone l'Isola della sua gioventù, giardino di paradiso, a quella dei suoi anni maturi, divenuta «un inferno ardente» ². Tale, più esplicito, quello di un faqīh Ibn al-Kūnī ³:

La Sicilia e i suoi uomini di penna vivevano all'ombra d'una fresca vita di delizie.

La sicurezza vi aveva su disteso i suoi veli, e la fama di lei andava pel mondo con le carovane.

¹ BAS, 590.

² BAS, 582.

³ Centenario Amari, I, 382 (dal *Tartīb al-Madārik*).

*Ma essi non furon grati a Dio della grazia concessa, e
in cambio dell'acqua dolce ebbero il sale.*

Le dure vie dell'esilio si apersero allora per molti Arabi siciliani, in una emigrazione che seguì e talora congiunse insieme due mete: la vicina madrepatria Ifrīqiya, primo rifugio ed ostello a molti di questi profughi, e la più lontana nello spazio, ma spiritualmente ancor più vicina Andalusia, che irraggiava allora il fugace splendore dei *reinos de Taifas*, alla vigilia dell'invasione almoravide. La Siviglia di al-Mu'tamid, l'Almeria di al-Mu'taṣim aprirono ospitali le braccia agli esuli; e sappiamo nel caso di Ibn Hamdīs quanto felice fosse per più d'uno questo trapianto. Ci basti qui ricordare i versi d'un altro suo compatriota e collega in poesia, Abū-l-^cArab Muṣ'ab al-Quraši, ospite come lui della corte ^cabbādita e panegirista di al-Mu'tamid ¹:

*Patria mia, se tu ti sei allontanata da me, io prenderò a
mia patria le selle dei generosi corsieri.*

*Se la mia origine è dalla terra, ogni terra è mia patria,
e ogni umana creatura è mio parente,*

dove al-Iṣfahānī addita a riscontro versi di Ibn al-Mu'tazz e d'altri, e a noi Italiani par d'udire un presagio della voce di Dante, cittadino del mondo: «Quidni? Nonne solis astrorumque specula ubique conspiciam?».

Ma non tutti esularono. Compiutasi integralmente la conquista cristiana dell'Isola in metà del tempo occorso due secoli prima ai Musulmani per conquistarla, si realizzò su quel lembo di terra mediterranea la mirabile simbiosi di due fedi, due culture e civiltà che anche la Spagna doveva conoscere in quel secolo decimosecondo così fecondo per la formazione della cultura europea. Come già alla fine del Mille Alfonso VI, così i grandi Normanni, i Ruggeri e i Guglielmi, seppero e vollero essere «re degli uomini delle due religioni», amalgamare in una tollerante convivenza e in pacifico scambio culturale i vincitori

¹ BAS, 609.

e i vinti. La figura di Edrisi accanto a Ruggero è simbolo di questo felice momento, in cui il fanatismo religioso e nazionale tace di fronte alla bellezza di un'opera scientifica e culturale comune. E il normanno «stato opera d'arte», che Burckardt salutò anticipatore in pieno Medioevo dello stato moderno, realizzò per un istante in Sicilia quello che avrebbe potuto avvenire nell'Andalusia arabo-romanza se meno lungo e faticoso si fosse trascinato lì il travaglio della Reconquista. È noto che una delle più suggestive testimonianze di questa convivenza fra le due fedi e le due culture nella Sicilia normanna ci viene dalle immediate, spontanee impressioni di un musulmano spagnolo, Ibn Ÿubayr, che nell'inverno 1184-85, reduce dal pellegrinaggio, traversò da un capo all'altro lo stato di Guglielmo il Buono: «Buono», ci insegnano gli storici moderni, perchè, a differenza del «Malo» suo padre, fu debole dinanzi ai turbolenti baroni del Regno; ma buono fors'anche in più vero e semplice senso, come fa pensare quel che narra il non sospetto Ibn Ÿubayr, del denaro spontaneamente offerto dal re ai poveri Musulmani naufraghi dinanzi a Messina, per permetter loro di sbarcare, e di quelle benigne parolette, degne del Saladino di Lessing, con cui egli rincuorava i suoi *fityān* musulmani e le sue donne spaventate durante un terremoto: «Invochi pure ognuno di voi l'Essere che »adora e in cui crede» ¹. Atti e parole che mi son sempre tornati a mente nel contemplare la bianca tomba di quel re, accanto al cupo sepolcro in porfido del Malo, nello splendore di Monreale.

Non è qui il caso di ricordare le tante interessanti notizie che ci dà Ibn Ÿubayr su Palermo e la Sicilia tutta arabo-normanna, che egli felicemente chiama, per bontà di clima e ricchezza di prodotti, «figlia di Andalusia» ². Noterò solo come agli accenni sulla tolleranza personale del Re e in genere di tutta la variopinta società siciliana verso i Musulmani dell'isola, sembran contraddire altre notizie, raccolte da lui a Trapani prima di im-

¹ Ibn Ÿubayr, *Rihla*, 2^a ed. Wright 322, 335, trad. Schiaparelli 319, 323.

² Ibn Ÿubayr, 323₃₀: وكفى بأنها (صقلية) ابنة الاندلس في سعة العماراة ووفرة الخصب والرفاهة trad. 321.

barcarsi, su pretese vessazioni e persecuzioni cui la comunità islamica sarebbe state esposta, da parte del proselitismo cristiano¹; contraddizione che si spiega in parte con diverse fonti di informazione (eppure a Trapani stesso Ibn Ūbayr ha occasione di stupirsi alla libertà e solennità indisturbata con cui la comunità locale celebra la fine del ramadān!), in parte con la relatività dei concetti stessi di «libertà» e «tolleranza», quando siano intesi unilateralmente. I *moriscos* granadini del 500 sarebbero stati probabilmente felici di godere il regime di cui si lagnavano con Ibn Ūbayr i Musulmani trapanesi di re Guglielmo!

In questo clima di sincretistica raffinata civiltà, la poesia araba di Sicilia dette i suoi ultimi bagliori, e noi dobbiamo esser grati ad al-Isfahānī per averci serbato nella sua Antologia, non senza qualche pio scrupolo e qualche moto di stizza, anche i versi di poeti arabi in lode dell'infedele Ruggiero, dei monumenti e delle splendide ville di Palermo non più musulmana. Sarà un caso, ma son forse i più bei versi, questi, di tutta la poesia araba di Sicilia a noi nota, e s'innalzano a un livello d'arte che tutte le qaside e le frigide esercitazioni letterarie dei loro predecessori non eran riuscite a raggiungere. Ecco come un 'Abd al-Raḥmān di Butera celebrava la villa suburbana di Ruggero, presso Palermo²:

*Fa circolare il vecchio vino dorato, e bevi da mattina a sera,
Bevi al suon del liuto, e dei canti degni di Ma'bad.
Non v'è vita serena, se non all'ombra della dolce Sicilia,
sotto una dinastia che supera le cesaree dinastie dei Re.
Ecco palazzi regali, in cui la gioia ha preso albergo;
meravigliosa dimora, cui Dio largì perfetta bellezza!
Ecco il teatro fulgente su ogni edificio di architettura,
i superbi verzieri, per cui il mondo è tornato a fiorire,
i leoni della sua fontana, che versano acque di paradiso.*

¹ Ibn Ūbayr, 340-43, trad. 339-43.

² BAS, 582-83.

*La primavera ha vestito le sue contrade, degli splendidi
drappi della sua bellezza.*

*Ha coronato il loro viso di variopinte vesti gemmate,
ha profumato gli aliti dello zefiro, al mattino e alla sera.*

E Ibn Bašrūn, l'antologista di Mahdiyya, che doveva ben conoscere di persona la corte siciliana, volentieri si prestava a rispondergli per le stesse rime, esaltando per nome Ruggero «re dei re» e la sua vita di delizia¹. Ve lo figurate, quattro secoli dopo, un epigono di Ibn Zamrak celebrare in impeccabile metrica classica Ferdinando il Cattolico o Carlo Quinto?

Ma ancor più famoso, tra questi ultimi bagliori della musa araba in Sicilia, è l'inno alla bellezza della Favàra, l'altro luogo di delizie regali presso Palermo, di °Abd al-Raḥmān al-Iṭrabānīšī, il Segretario trapanese²:

*Favàra dal duplice lago, ogni desiderio in te assommi:
vista soave e spettacol mirabile.*

*Le tue acque si spartiscono in nove rivi: oh bellissime
diramate correnti!*

*Dove i tuoi due laghi si incontrano, ivi l'amore si
accampa, e sul tuo canale la passione pianta le tende.*

*Oh splendido lago dalle due palme, e ostello sovrano
circondato dal lago!*

*L'acqua limpida delle due sorgenti sembra liquide perle,
e la distesa d'acqua un mare.*

*I rami dei giardini sembran protendersi a guardare i
pesci delle acque e sorridere.*

*Il grosso pesce nuota nelle limpide onde del parco, gli
uccelli cinguettano nei suoi verzieri.*

*Gli aranci superbi dell'isoletta sembran fuoco ardente su
rami di smeraldo.*

¹ *Ibid.*, 583-84.

² *Ibid.*, 584-86, con le emendazioni dell'Amari stesso e del Fleischer a p. 74-75, per questi e i precedenti versi.

Il limone pare avere il pallor d'un amante, che ha passato la notte dolendosi per l'angoscia della lontananza.

E le due palme paion due amanti che per paura dei nemici si siano eletti un forte castello.

Palme dei due laghi di Palermo, possiate essere abbeverate da continuo flusso di pioggia!

Possiate godere sorte felice, e attingere ogni desiderio, e dormano le avverse vicende!

Prosperate, e offrite riparo agli amanti; alle sicure ombre vostre vige inviolato l'amore.

Il nobile carne, purtroppo qua e là guasto nel testo ed oscuro, è divenuto, dacchè l'Amari lo fece conoscere, quasi il simbolo della Sicilia musulmana, voluttuosamente adagiata all'ombra degli aranceti in fiore.

Ma anche quella primavera, o piuttosto quell'autunno opulento, ebbe termine, e col rapido tramonto della dinastia normanna suonò l'ultima ora per il languente arabismo siciliano. Nelle sanguinose vicende che segnarono l'avvento nell'Isola della dinastia sveva, scomparve quanto di intellettualmente vivo serbavano ancora le colonie musulmane di Sicilia; e rimasero solo servi della gleba, avventurieri e predoni, focolaio ancor per qualche decennio di insurrezioni e di torbidi. Federico II, pur cresciuto da giovane in Palermo sotto la guida di *šej* musulmani, e intellettualmente imbevuto di cultura orientale, fu politicamente e socialmente il liquidatore di questi ultimi resti dell'Islam in Sicilia, sommersi ormai in un mondo estraneo ed ostile. Ebbero anche essi le loro Alpujarras, le disperate rivolte di Giato ed Entella, severamente domate dalle armi imperiali: e un passo di Ibn Sa'īd, rimasto ignoto all'Amari, e sfuggito, sembra, anche al diligentissimo Nallino, ci parla dell'ultima difesa che una virago musulmana, assai più maschia di Boabdil, fece appunto in Entella attorno al 1222, sterminandovi in una imboscata trecento cavalieri dell'Imperatore, e dandosi poi da sè stessa la morte ¹. Ma l'estremo epilogo dell'arabismo in terra italiana si

¹ Centenario Amari, I, 294.

svolse, come è noto, fuori dell'Isola, nella colonia pugliese di Lucera dove i Saraceni deportativi da Federico furono fedele sostegno suo e del figlio Manfredi, e sparirono solo mezzo secolo dopo, massacrati dal fanatismo angioino.

Così si spegneva per sempre l'Arabismo siciliano, in un periodo di crisi e regresso su tutta la linea delle sorti dell'Islam, mentre San Fernando riportava la croce a Cordova e Siviglia, e a Oriente i Mongoli sembravano voler spazzare sotto l'ondata barbarica tutta la civiltà musulmana. L'Islam si riprese, sappiamo, ma non riguadagnò mai più queste terre d'Occidente, dove era stato apportatore di civiltà; chè nessun confronto è possibile tra la positività del dominio arabo-musulmano nell'Europa occidentale, in Spagna e in Sicilia, con l'islamizzazione dell'Europa orientale che doveva compiersi sotto i Turchi qualche secolo dopo, gettando o approfondendo radici di barbarie da cui quei popoli non si sono ancora interamente liberati.

La positività del dominio arabo in Sicilia fu riconosciuta dall'Amari nello spezzamento del latifondo romano-bizantino, sostituito dalla piccola proprietà rurale, nella progredita civiltà della vita cittadina, in un intenso rigoglio di cultura, sia pure di tipo importato, straniero. Gran parte di questi progressi andarono perduti nelle vicende posteriori dell'Isola, caduta presto in balia del feudalesimo più rozzo, rimasta arretrata con tutta l'Italia meridionale rispetto allo sviluppo sociale e civile della Penisola. Gli aurei giorni di Palermo kalbita e normanna non tornarono più; e quando nell'Ottocento un nuovo fremito di vita agitò i migliori figli dell'Isola, a quel lontano passato si rivolse come ad auspicio uno dei più generosi fra essi, quell'Amari nel cui nome ho cominciato e mi è caro ora finire. Per l'opera sua dotta e magnanima, la Sicilia provò l'orgoglio anche di quel periodo, che poteva sembrare estraneo e barbarico, della lontana sua storia. E gli studi arabo-siciliani, sotto l'impulso di quel Grande, ebbero nell'Isola una vivace fioritura. Oggi, mi duole constatare una verità ingrata, che per essere ingrata non è meno vera, oggi quella tradizione di storia, filologia e archeologia arabo-sicula è stata nell'Isola del Sole quasi del tutto lasciata ricadere. Scomparsa dopo una breve reviviscenza la cattedra di arabo nella

Università di Palermo, che risponderebbe a un'esigenza primaria della cultura regionale; negletto, o addirittura disperso, il piccolo patrimonio superstite di epigrafia arabo-sicula, che sempre l'Amari aveva per primo scientificamente raccolto e illustrato, seguito in ciò da un valente continuatore come l'epigrafista e numismatico B. Lagùmina; lasciati deperire i pochi monumenti stessi che più direttamente ci parlano in Palermo della civiltà arabo-normanna, come la Zisa e la Cuba; gli studi arabi sono oggi insomma in Sicilia in pieno abbandono, come e forse più ancora di un secolo fa, quando il giovane esule palermitano riscopriva nei manoscritti di Parigi i titoli di nobiltà della sua patria, per i secoli oscuri dell'Alto Medioevo. Quale contrasto fra questa nostra decadenza, e l'ininterrotta fioritura degli studi arabo-spagnoli, che da un secolo a questa parte abbiamo visto con ammirazione tramandarsi di generazione in generazione, in questa terra di Spagna! Più vasto campo, certo, quello dell'Islam andaluso, più lunga e alta storia, più profondo e complesso influsso nelle sorti del vostro Paese; e maggiore quindi, naturalmente, il posto a esso riservato nella coscienza nazionale e nell'organizzazione degli studi superiori spagnoli. Ma se è vero, come ho cercato qui di ricordare, che la Sicilia araba fu «figlia di Andalusia», lasciate che io porti qui alla madre, o alla sorella maggiore, il saluto nostalgico di questa minor sorella mediterranea, il ricordo dei comuni legami, la coscienza non spenta, almeno in chi ha la religione del passato, di questo comune passato glorioso.

FRANCESCO GABRIELI.

ORIGINALIDAD Y ESTILO DE LA ANATOMÍA DE AVERROES

ABŪ-L-WALĪD Muḥammad ibn Rušd, el famoso Averroes, se revela en su «Libro de las Generalidades de Medicina» (*Kitāb al-Kulliyāt fī-l ṭibb*) como destacada personalidad científica. Encuadrado en el marco de la Escolástica medieval, tan rigurosa en el lado árabe musulmán como en el cristiano, sabe ser original en medio de la tradición científica que lo envuelve. Y esa originalidad se hace ostensible si analizamos las fuentes y el estilo de algunas partes de su libro, por ejemplo, la Anatomía y Fisiología.

Fuentes.

Muchas fueron las lecturas médicas de Averroes: Aristóteles, al que conocía como pocos; Hipócrates; Galeno, alguna de cuyas obras comentó; Ibn Zuhr, su gran amigo; Rāzī, son mencionados expresamente en el *Kulliyāt*. Pero su cultura médica debía de ser mucho más extensa. Seguramente conocía todas las obras de su tiempo y aun las anteriores a su época escritas en árabe; desde luego, el *Cánon* de Avicena, el *Libro Real* de °Alī ibn al-°Abbās, el *Taṣrīf* de Albucasis, etc. Pero más que las fuentes generales y remotas nos interesan aquí las fuentes próximas conocidas.

A este respecto, los dos primeros libros del *Kulliyāt* se diferencian esencialmente, ya que el primero apenas tiene frase original del autor, mientras en el segundo se hace patente su personalidad científica. Esa diferencia no debe de extrañar, pues corresponde al intento del autor cuando planeó su obra. En el proemio dice taxativamente: «El primer libro trata de Anatomía, y será breve, porque en él no prometo decir cosa nueva que no haya sido dicha por otros autores». En los demás, por el contrario — afirma — «expondré nuevas opiniones, que no pensaron los médicos antiguos, y las probaré por los fundamentos de la Filosofía Natural». En el libro segundo, por consiguiente, piensa presentar una obra original y en el primero un resumen de lo ya dicho por otros. Y así lo cumple, pues el libro primero del *Kulliyāt* no es más que un breve manual de Anatomía, mientras el segundo es una obra seria, al modo escolástico, en la que descende a discutir en regla la primacía de las vísceras en cada función, el papel del espermatozoide en la formación del embrión, la naturaleza del movimiento voluntario, etc.

El método guarda relación con el plan. Así, el libro primero será un zurcido de descripciones, fielmente copiadas de los anatomistas anteriores. Era el modo usual de trabajar en la Edad Media¹. Averroes se sabía de memoria largos pasajes, que repite al pie de la letra a su amanuense. En este libro no hay, pues, que buscar originalidad, ya que lo único personal que contiene es la disposición de los pasajes y los capítulos. En el segundo libro sigue, en cambio, el método escolástico: tras de presentar el estado de la cuestión, toma partido, si es que debe tomarlo, por una de las opiniones; procura probarla positiva y negativamente, o sea con argumentos propios y refutando los adversos, y luego se propone a sí mismo y resuelve las dificultades que se ofrecen.

La búsqueda de las fuentes próximas del libro primero, es relativamente fácil: la principal y casi exclusiva (un 80 %) es el *Kitāb Manṣūrī* de Rāzī; luego, el *Kitāb Malikī* o *Libro Real* de Ibn al-^cAbbās (menos de 15 %) y, por último, más en

¹ Cf. Carra de Vaux, *L'avicennisme latin*, p. 70.

las ideas que en la materialidad de las palabras, el *Cánon* de Avicena. Las frases originales de Averroes vienen a reducirse a un 5 0/0. Véase el cuadro siguiente:

Fuentes de la Anatomía.

<i>Capítulo.</i>	<i>Fuente.</i>
Huesos.....	Rāzī, con algunos incisos de Ibn al- ^c Abbās.
Arterias.....	» con pequeñas variantes.
Venas.....	» En la descripción de la porta sigue a Ibn al- ^c Abbās con pequeñas variantes.
Nervios.....	»
Ligamentos.....	Ibn al- ^c Abbās con algunas omisiones.
Tendones.....	Ibn al- ^c Abbās.
Carne.....	Ibn al- ^c Abbās.
Músculos.....	Ibn al- ^c Abbās y Rāzī, con adiciones.
Cabeza.....	Rāzī y Avicena.
Medula.....	Ibn al- ^c Abbās con algunas adiciones.
Ojos.....	Rāzī con algunas variantes.
Nariz.. ..	»
Oídos.....	» con algunas variantes.
Lengua.....	»
Faringe y boca....	» con algunas variantes.
Pecho y pulmones...	»
Corazón.....	»
Esófago y Estómago..	»
Intestinos.....	»
Hígado.....	» con algunas variantes.
Bazo.....	»
Vesícula biliar.....	»
Riñón.....	»
Vejiga.....	» e Ibn al- ^c Abbās.
Miraq.....	»
Testículos y Pene...	»
Mamas.....	»
Matriz.. ..	Ibn al- Abbās y Rāzī.

El estilo propio aparece, sin embargo, aun en los casos de plagio total.

Para conocer el punto de vista anatómico del autor, veamos, primero, un ejemplo de cada una de las dos fuentes principales (Rāzī e Ibn al-^cAbbās), y, a continuación, en contraste, un esquema del capítulo sobre la fisiología de los sentidos, perteneciente al libro segundo.

Capítulo de los nervios.

La única fuente es Rāzī; pero no sin algunas variantes, características de un estilo diferente.

En primer lugar, Rāzī emplea el verbo *jaraʿya* («salir») para indicar el movimiento de los cordones nerviosos del encéfalo o de la medula, mientras Averroes usa ordinariamente el verbo *ittaṣala* («estar unido a...»); primer indicio de un modo de ver la Anatomía más estático que dinámico. Además, donde Rāzī dice simplemente «salir», Averroes tampoco dice solamente «estar unido a...», sino que, usando la raíz *zhr* («aparecer»), suele decir «aparece unido». Esto indica una constante conciencia experimental: describe como si estuviera delante de un cadáver, en el que observa «cómo las cabezas de los nervios aparecen unidas al cerebro o a la medula». En dos notas se puede condensar, por consiguiente, su estilo anatómico descriptivo: espíritu de observación y consideración estática; y las dos revelan su formación de filósofo. Mientras Rāzī habla dogmáticamente, Averroes aduce argumentos, y en el terreno anatómico ninguno hay mejor que la experiencia, presente en esos «aparece» o «se muestra», que preceden a sus descripciones, y que en algún caso subraya más aún la adición de *bi-l-ḥiss* («por la observación, a simple vista»). Así, al señalar los pares que nacen de la medula, Rāzī dice tajante: «De la medula nacen treinta y un pares de nervios, más uno impar», mientras Averroes, más filosófica y discretamente, escribe: «De la medula se ven nacer *por la observación* treinta y un pares de nervios más uno impar». La experiencia con su invencible poder probatorio está sosteniendo implícitamente la verdad de la descripción.

En segundo lugar, Averroes no copia literalmente el texto

de Rāzī, ni se limita a calcarlo, sino que suprime lo que le conviene, varía algunos términos, añade alguna consideración o frase por cuenta propia; en una palabra, hace un plagio inteligente, y, si es preciso, corrige al maestro. Por ejemplo, en la enumeración de los pares raquídeos, Rāzī dice falsamente que «siete pares salen de las vértebras del cuello», mientras Averroes, consciente de ese error, afirma que «ocho pares salen de las vértebras del cuello», es decir, los siete correspondientes a los agujeros de conjunción de las siete vértebras cervicales, más uno que emerge entre el occipital y el atlas.

Capítulo de la carne.

La fuente de este capítulo es Ibn al-^cAbbās; pero veamos cómo en un punto se trasluce el talento crítico de Averroes:

Al hablar de la carne glandular, menciona Ibn ^cAbbās tres especies: «Una es las de las glándulas que segregan un humor útil, como las mamas, los testículos y las dos glándulas situadas en la raíz de la lengua [glándulas sublinguales]. La segunda especie son las glándulas que están hechas, unas para llenar los espacios vacíos y servir de cama y sostén a las venas y a los nervios (como las glándulas que se encuentran entre los mesenterios, la glándula llamada «mora» [timo] y la glándula situada entre el ventrículo medio y el ventrículo posterior del cerebro [glándula pineal]), y otras para recibir las superfluidades que fluyen de los miembros que las expulsan (como las glándulas situadas bajo las axilas y las ingles, detrás de las orejas, [parótidas] y en el cuello). La tercera especie es la carne glandulosa que se encuentra en los mesenterios o *yadāwil* que rodean los intestinos [el páncreas]».

Inmediatamente se advierte una repetición, ya que la tercera especie viene a ser un ejemplo del apartado incluido en la segunda bajo el nombre de «glándulas que se encuentran entre los mesenterios», sin que Ibn al-^cAbbās explique cuál sea la diferencia, ni aduzca ejemplo de esa segunda especie. Más aún: después de hablar del páncreas con alguna extensión, dice a modo de

resumen: «He aquí la disposición de la carne laxa que se encuentra entre los mesenterios». Todo lo cual hace suponer que no existe más que una glándula, comprendida más o menos latamente entre dichas formaciones del peritoneo, que es el páncreas; y, en efecto, entre los árabes, y aun en Galeno y sus comentaristas, falta la referencia a otras glándulas situadas «entre los mesenterios».

Pues bien: Averroes se dió perfecta cuenta de esa tautología de Ibn al-^cAbbās, y decidió, con agudo sentido crítico y espíritu de libertad en cuestiones intelectuales, suprimir la repetición.

Más aún: comprendiendo que la subdivisión de la segunda especie de glándulas era bastante superficial, determinó también desglosarla, y presentar un total de tres grupos definidos, distintos y concisos, aunque sin darles ese nombre de grupos o especies para evitar confusiones. He aquí su texto: «Carne glandular es la que existe en los testículos, en las mamas y en la raíz de la lengua, más la carne que existe debajo de las axilas y de las ingles y detrás de los oídos y en el cuello. A ella pertenece también la carne que existe alrededor del intestino y de las venas».

Fisiología de los órganos de los sentidos.

Aquí no hay fuente próxima evidente, si bien la inspiración debe bastante a Ibn al-^cAbbās. Al final del capítulo sobre la visión agrega: «Estas son las utilidades de las partes del ojo, según las expone Galeno, aunque son puramente hipotéticas y conjeturales»; pero él no dice cuáles sean, a su juicio.

Como aquí sólo trato de subrayar la originalidad de Averroes, y en la Fisiología todo, por lo menos materialmente, es de su propia minerva, se comprende que en este tratado sea donde aparezca plenamente su personalidad científica. Sólo estudia las cuestiones capitales; pero las ataca a fondo, yendo directamente al meollo de la tesis, sin rodeos ni cuestiones secundarias. Así, por ejemplo, en el olfato no estudia más que el tema

de la olfacción: si es necesaria o no la aspiración del aire, y si, por tanto, la sede del olfato es la pituitaria o los bulbos olfatorios.

Estilo: Descripción anatómica.

Su estilo personal se manifiesta palpablemente en la descripción anatómica, especie de la descripción científica que nada tiene que ver con la prosa de arte. En una disertación vulgarizadora el factor estético es importante y las verdades se han de poner al alcance de las gentes de nivel cultural medio, mediante cierto ropaje literario, como lo hizo describiendo el sentido del oído aquel artista de la prosa científica que fué Ramón y Cajal¹. Pero un tratadista de Anatomía escribe secamente para profesionales de la Medicina, y no ha de preocuparse de la belleza, sino del orden, de la lógica, de la precisión; en una palabra, del estilo. Toda descripción anatómica, por científica que parezca, ha de tener, en efecto, un estilo, cuyo elemento primordial es el punto de vista, el criterio o norma directiva, lo que Laín ha llamado «idea descriptiva»². Ese enfoque o punto de mira podrá ser estático o dinámico; el hombre vivo o el cadáver; un cuerpo que sólo se compone de materia o un ser vivificado por un alma; pero, necesariamente, sobre todo ello campeará un orden o directriz.

¿Cuál es ese punto de vista descriptivo en la Suma anatómica de Averroes? La respuesta exige unas previas consideraciones sobre el esquema descriptivo de la Anatomía del *Kulliyāt*.

Averroes divide los miembros en simples y compuestos, y comienza por estudiar cada uno de los simples: primero los huesos, al fin de los cuales dice unas palabras sobre las junturas de los mismos entre sí; luego, las venas, divididas en pulsátiles o arterias y no pulsátiles o venas propiamente dichas; luego, los

¹ Ramón y Cajal, S., *El mundo visto a los ochenta años*, cap. 2, p. 29.

² Laín Entralgo, P., *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada*, p. 137.

nervios con los ligamentos o tendones; luego la carne, una de cuyas especies son los músculos (si bien a éstos los trata entre los miembros compuestos, por considerarlos como unidad anatómica constituida por carne, ligamento, nervio y tendón); y luego, rápidamente, los miembros simples restantes: membranas, humores, piel, uñas, cabello y espíritus.

Si comparamos este índice descriptivo con el de Anatomía antigua y moderna, con Galeno y con Vesalio, el resultado será sorprendente. Vesalio dedica el Libro I de su *Fábrica del Cuerpo humano* al estudio de los huesos y cartílagos; el II, a los ligamentos y músculos; el III, a los vasos, y el IV, a los nervios. Su punto de vista es puramente morfológico. Siente la necesidad, como dice Laín Entralgo¹, de comenzar su descripción por el esqueleto, soporte o fundamento de la fábrica arquitectónica del cuerpo, para seguir con las partes blandas que lo revisten, y luego con los vasos y nervios, formaciones morfológicamente homogéneas, al igual que los huesos. Galeno, por el contrario, sigue un método fisiológico, y concibe al hombre como un ser vivo en movimiento, en el que los miembros más importantes — los «órganos» en el sentido etimológico del vocablo — son la mano y el brazo, el pie y la pierna. Por ellos comienza su libro *De usu partium*.

¿A cuál de los dos se aproxima el *Kulliyât*? La respuesta es obvia. El paralelo entre los esquemas descriptivos de Vesalio y Averroes es tan constante, que sólo admite una solución de continuidad: los músculos. Averroes está tan lejos de Galeno y de los demás anatomistas medievales y tan próximo a Vesalio, que sin temor podemos llamarle precursor de la Anatomía del Renacimiento.

Las razones por las cuales Averroes y Vesalio siguen un orden descriptivo casi idéntico podrán ser distintas; pero los resultados son casi iguales, y, si ahondamos en los verdaderos motivos de sus respectivos planes esquemáticos, hallaremos una fundamental coincidencia. La razón que impulsa a Averroes a seguir ese orden de materias no es otra que su espíritu sistema-

¹ Op. cit., p. 140.

tizador: quiere primero tratar de los miembros similares, para entrar luego en la anatomía de los disimilares. La idea descriptiva de Vesalio es la del cadáver humano, y así, empieza por el esqueleto; pero, a la postre, la causa de que tras los huesos considere los vasos y nervios no es otra que la homogeneidad de su estructura, su categoría de miembros similares, en el mismo plano que los huesos. La verdadera diferencia estriba en el modo de concebir al sujeto de la descripción. Mientras Galeno describe un animal en la plenitud de su movimiento vital, Vesalio lo que considera es el cadáver humano, una fábrica o edificio estático hecho de sistemas morfológicos arquitectónicamente definidos¹: la fábrica arquitectónica del cuerpo humano quiescente. El hombre de Averroes, que tiende así un puente entre la realidad antigua y la idea moderna, es el animal antiguo racionalizado.

Tras los miembros simples, vienen los compuestos. Aquí Vesalio adopta un esquema heredado de Galeno. Las vísceras y los órganos de los sentidos son descritos según las tres potencias de Galeno, correspondientes a las tres cavidades del organismo: la abdominal, con los órganos de la nutrición y de la generación, ejecutores de la potencia natural o física; la torácica, con el corazón y los pulmones, órganos de la potencia vital o pulsátil; y la craneana, con el sistema nervioso central, órgano de la potencia animal o psíquica. Vesalio, a pesar suyo, es funcionalista en esta parte de su obra, aunque describe los órganos ya inmóviles del cadáver que tiene ante su mente.

El esquema de Averroes se parece mucho al que ha de seguir Vesalio, sin más diferencia que variar el orden de consideración de los órganos internos, pues en lugar de ir de abajo arriba, desde la cavidad abdominal a la caja craneana, invierte el orden y describe primero la cabeza con los órganos de los sentidos, luego, los pulmones y el corazón, y, por último, las vísceras abdominales y los órganos de la generación. Es aún medieval al incluir las vísceras abdominales y torácicas en una sola cavidad — el vientre —, por no distinguir en el cuerpo humano

¹ Op. cit., p. 141.

más que cabeza y vientre, si bien, antes de entrar en la anatomía particular de cada víscera, cuida de advertir que las torácicas están separadas de las abdominales por un tabique (el diafragma), semejante al que separa unas vísceras torácicas de otras (el mediastino). Pero es ya moderno al desligar la anatomía visceral de su función; mejor dicho, al prescindir de las potencias a las que sirven los diversos órganos, ya que en todo el Libro I del *Kulliyāt* no aparece una sola indicación de las potencias, de manera expresa por lo menos.

El método puramente morfológico falla, sin embargo, por decirlo así, en la organografía. Si Averroes no ha usado expresamente el método topográfico y funcional de Galeno, la influencia de éste se echa de ver con sólo considerar el orden de la exposición. Más aún; hay un tema en que el punto de vista empleado está proclamando a voces su ascendencia galénica: el de los órganos de la generación. De haber seguido fielmente el propósito enunciado, el autor hubiera debido terminar las vísceras abdominales con los órganos de la generación, contenidos en la cavidad abdominal, y, en tal caso, tratar tan sólo de los órganos genitales femeninos. Sin embargo, contra todo lo expuesto, estudia conjuntamente los genitales masculinos y femeninos, incluyendo incluso los anexos, como las mamas. Para que quede claro que no se trata de un apéndice al esquema, estudia primero los genitales masculinos y después los femeninos, pues aquéllos tienen derecho de preferencia sobre éstos, y aun, dentro de éstos, considera primero las mamas, totalmente ajenas y externas a la cavidad abdominal, y luego las «matrices» y la vulva. También aquí se le ha ido a Averroes la pluma tras el insustituible esquema de Galeno; pero ha sido a pesar suyo y, en cierto modo, por excepción.

El mérito de Averroes crece, en efecto, si comparamos su manual con los de otros autores medievales, musulmanes y cristianos, que todos beben en las aguas de Galeno, y en los que, tanto por la disposición de las partes anatómicas como por la descripción particular de cada una de ellas, el funcionalismo teleológico lo invade todo, siendo la forma del órgano inseparable del «qué hace» y del «para qué». La morfológica de Averroes

es, en cambio, desnuda y prescinde de la función y del fin, sin otro antecedente quizá que Razi, el cual se limita a decir cómo es el cuerpo humano y los miembros que lo constituyen. Sin embargo, Razī, en un capítulo antecedente, expone «in genere» cuál es la utilidad y función propias de cada uno de ellos, y Averroes omite ese capítulo introductorio, llevando al extremo su esfuerzo por separar la morfología de la fisiología. Bien es verdad que alguna vez el esfuerzo le rinde y que se le escapa alguna indicación sobre tal o cual disposición, pero tan disimuladamente, que no es fácil descubrirlo. Por ejemplo, en la anatomía del hígado, al describir la porta, agrega: «El jugo del quilo entra en el hígado por la porta y se cuece en estas venas hasta convertirse en sangre», con lo cual ya indica su finalidad. No obstante, ello no amengua en nada el valor de su intento.

El Libro II o de la Salud está exclusivamente dedicado a la Fisiología. Tras unos principios generales, acomete Averroes el estudio de las utilidades de los diversos miembros, conforme al plan siguiente: primero, trata de las utilidades de los miembros simples (huesos, cartílagos, uñas, venas, nervios, humores, etc.), y luego, en los capítulos restantes, pasa a ocuparse de las de los miembros compuestos u orgánicos, distribuídos por el orden galénico. Las tres potencias que ya distinguió Galeno (natural, vital y animal) presiden la sucesión de las utilidades de estos miembros; pero con la particularidad, digna de atención, de que esas tres potencias no aparecen actuando en el orden tradicional: así, en el índice de los capítulos sobre las utilidades de los miembros compuestos, el primer lugar se concede a los órganos de la nutrición, incluido el corazón; el segundo, a los órganos de la generación; el tercero, a los órganos de los sentidos; siguen los órganos del movimiento voluntario (músculos) y los de la respiración, para terminar con las utilidades del cerebro o fisiología del sistema nervioso central. Si Averroes se hubiera atendido estrictamente al esquema galénico, el índice de su fisiología se habría desarrollado de este otro modo: primero, las funciones de los «membra naturalia» (órganos de la nutrición y de la generación); segundo, las funciones de los «membra spi-

ritalia» (corazón y aparato respiratorio), y tercero, las funciones de los «membra animata» (sistema nervioso central).

Ambos esquemas son, pues, harto distintos. ¿A qué se debe? Sencillamente al aristotelismo de Averroes, ya que el Filósofo admite tres potencias en el alma humana, que no se corresponden con las tres de Galeno y que son: la vegetativa, la sensitiva y la intelectual. Un doble juego de reducción y multiplicación separó a Galeno de Aristóteles, pues, de un lado, aquél fundió las potencias sensitiva e intelectual en una sola (la potencia psíquica o animal), mientras, de otra parte, desdobló la potencia vegetativa de Aristóteles — que tenía la facultad de gobernar no sólo la vida vegetativa propiamente dicha, sino también la economía del calor (el corazón) y los espíritus vitales (la respiración) ¹ — en dos: la potencia natural y potencia vital. Averroes, dispuesto a reivindicar a Aristóteles, escogió el esquema de éste, con preferencia al de Galeno. La línea trazada por el orden de los capítulos se comprende ahora mejor.

Pero no hemos llegado todavía a la intelección plena del esquema averroístico. De haber seguido fielmente el orden aristotélico, debería de haber tratado: primero, de las funciones de los miembros de la potencia vegetativa (órganos de la nutrición, órganos de la generación, corazón y pulmones); segundo, de las funciones de los miembros de la potencia sensitiva (órganos de la sensibilidad y de la motilidad voluntaria), y tercero, de las funciones pertenecientes a la potencia intelectual (fisiología del sistema nervioso central). Vemos, sin embargo, que no lo hizo así, y que sobre todo un capítulo, el de los órganos de la respiración, aparece incluido, no en el grupo de las funciones vegetativas, sino tras la motilidad voluntaria. ¿Cuál es la causa de esa trasposición? El mismo Averroes nos la dice, al discutir la facultad a la que debe atribuirse la respiración: unos, como Galeno, la adscriben a la voluntad; otros, y en primer término tácitamente Aristóteles, a la potencia nutritiva; otros, en fin, se inclinan por una operación mixta, debida a la potencia voluntaria o sensitiva y a la potencia natural involuntaria. Averroes parece

¹ Aristóteles, *De anima*, Becker 516 b, 29-30.

suscribir esta última opinión, y por ello, supuesto que la respiración, si no es, como quiere Galeno, una operación puramente voluntaria, tiene por lo menos algo de voluntaria, es lógico incluirla tras las funciones de la motilidad voluntaria, o, como decimos hoy, del sistema de la vida de relación.

Con lo expuesto queda patente la originalidad de Averroes. Conoce la división de Galeno, que le parece bien en ciertos aspectos, como le gusta también la ordenación de Aristóteles, sin llegarle a convencer por completo. Por ello, plenamente consciente de su pensamiento, se fabrica un esquema propio. Cae, pues, por tierra la acusación de servilismo que algunos le han levantado: Averroes busca la verdad donde quiera que se halle, y, si no se la ofrecen los que le antecedieron, investiga por sí mismo hasta encontrarla.

Dos son los estilos descriptivos de Averroes: el puramente morfológico de su Anatomía, y el totalmente fisiológico, en el sentido dinámico-teleológico, de su Tratado de la Salud. Un esfuerzo constante ha mantenido su espíritu en tensión durante la redacción de su obra: el afán por separar lo topográfico y morfológico de lo dinámico-teleológico, continuamente entrelazados en todas las anatomías anteriores, con excepción de la de Rāzī. Que la empresa le ha costado y le ha arrancado jirones de su espíritu es manifiesto para el que se entretenga en leer comparativamente su Tratado. Incluso hay un punto en que resalta más aún lo denodado del esfuerzo para superar la resistencia que encontraba en la Anatomía tradicional, y es la descripción del corazón. Con efecto, en el Libro I coloca la explicación anatómica del corazón detrás de la de los pulmones, entre las vísceras de la cavidad torácica, y la sombra de Galeno se proyecta sobre su descripción, ya que el corazón es uno de los «*membra spiritalia*», dependientes de la potencia vital. En cambio, en el Libro II la utilidad del corazón se explica detrás de la del hígado, entre los órganos, por tanto, de la potencia nutritiva. ¿Qué ha pasado? Lo siguiente: En el primer libro sólo pretende hacer morfología pura y describir la forma de cada víscera, bajando de la cabeza al vientre. Como tratándose de órganos viscerales, es muy difícil seguir un método puramente morfológico, la influencia de

Galeno se deja sentir sobre la descripción, a pesar de la relativa independencia que el autor procura conservar, estudiando primero los órganos de la cavidad craneana y después los de la torácica. El Libro II, por el contrario, está dedicado al uso exclusivo de los miembros, y, como la finalidad del corazón, la emisión del calor innato, pertenece a la actividad nutritiva del organismo, por eso lo estudia entre los órganos de la nutrición. Aquí es la sombra de Aristóteles la que se proyecta sobre la exposición, impulsándole a englobar las potencias vital y natural en una sola facultad: la vegetativa.

Si ahora nos preguntamos por la razón íntima de la originalidad de Averroes, no hallaremos otra que su espíritu de sistematización. Con ello entramos en los valores generales de su estilo.

Procedimientos de estilo: Sistematización y simplificación.

Desde el punto de vista estilístico, el espíritu de sistematización es el carácter llamativo que rige todo el *Kulliyāt*: sistematización en el cuerpo de la doctrina y en los más pequeños detalles. Un empeño persistente parece gravitar sobre el espíritu de Averroes al redactar su libro: la «claritas»; claridad en la construcción de la obra; claridad en la forma expresiva de la misma.

La claridad arquitectónica resplandece en la ordenación psicológica de sus partes, y a ello se debe la virginal novedad que ostenta el *Libro de las Generalidades de Medicina*, sobre las demás Anatomías antiguas y medievales. El autor lo sabe y lo dice en el proemio: «He seguido un orden distinto del que siguen otros autores en sus libros, porque éste es más conveniente en esta ciencia». La Anatomía antigua no conoció la separación que establece la moderna Medicina entre la Anatomía, ciencia de la forma inmóvil del cuerpo humano, y la Fisiología, ciencia de su movimiento vital. Sólo Averroes tuvo la valentía de romper con la tradición galénica y escribir en plena Edad Media un libro en el que sistemáticamente se estudian por sepa-

rado Anatomía y Fisiología. La indiferenciación que caracteriza la ciencia médica antigua queda rota en el gran cordobés. Realmente, si en el terreno del dogma su fama hubo de sufrir los ataques de los alfaquíes ¹, en el campo de la Medicina también debió de experimentar las consecuencias de su gesto revolucionario.

La separación entre Anatomía y Fisiología fué consecuencia lógica del talento sistematizador que aprendió de Aristóteles. Averroes fué, sin duda, un gran profesor. Ibn al-^cAbbās cuenta que daba cursos o lecciones libres, según la costumbre musulmana, en una mezquita de su elección, y sus escritos debieron de estar destinados, a juzgar por su forma, a la exposición oral. Con las explicaciones de cátedra hubo de adquirir el hábito de ordenar y sistematizar las materias de la manera más clara para los oyentes, y esa sistematización, convertida en segunda naturaleza, es la que imprime sello a sus escritos y la que de manera notable reluce en el *Kitāb al-Kulliyyāt fī-l-ṭibb*, donde el arte de la Medicina aparece dividido en siete partes, a cada una de las cuales corresponde una disciplina propia. Helas aquí:

1. La Anatomía, o conocimiento de los miembros del cuerpo humano perceptibles por los sentidos.
2. La Fisiología, o estudio de la salud propia de cada miembro y común a todo el cuerpo.
3. La Patología, o estudio de las enfermedades tanto locales como generales.
4. La Semiótica, o estudio de los síntomas que indican la salud y la enfermedad.
5. La Terapéutica, o estudio de las medicinas y de los alimentos.
6. La Higiene, o conservación de la salud; y
7. La Medicación, o estudio de los diversos tratamientos con que se combate y hace desaparecer la enfermedad.

Esta claridad sistematizadora resplandece, no sólo en el es-

¹ Sobre la intransigencia de los alfaquíes de Córdoba, cf. E. García Gómez, *Un eclipse de la poesía en Sevilla. La época almorávide*, discurso de ingreso en la R. Acad. Esp., Madrid 1945, pp. 47-55.

quema general de la obra, sino también en la contextura de cualquiera de sus capítulos, sobre todo los de la segunda parte, en los cuales se mueve con mayor libertad. El método que sigue, como ya se ha dicho, es el escolástico: enunciado de la tesis; estado de la cuestión; sentencias y argumentos. Léase con detenimiento el estudio de las utilidades del hígado o el de la motilidad voluntaria y se comprobará nuestra afirmación. De esta suerte, la obra de Averroes, como juzga acertadamente Neuburger¹, «contiene un sistema terapéutico perfectamente cerrado, construido con férrea consecuencia, testimonio de una erudición enorme, de un agudo sentido de síntesis y una gran maestría dialéctica».

La tendencia y la simplificación no es exclusiva de Averroes, ya que aparece también en otros autores, por ejemplo, Ibn Ṭufayl², bien por un intento de vulgarización, bien por el afán de reducir a una frase enérgica digresiones más o menos largas. Pero es sobre todo notable en el Libro I del *Kulliyāt*, en el que la forma queda reducida a un puro esqueleto, constituido por las líneas imprescindibles y el menor número posible de palabras. En el Libro de la Salud vemos también cómo basta una simple mención o alusión para poner de relieve las utilidades que ya se encuentran en los demás autores. Averroes sólo se explaya en lo que, a ojos de un escolástico, es verdaderamente científico, o sea, la discusión de los argumentos y la deducción de su teoría de los principios de la Filosofía natural.

Su obra, en cuanto al estilo formal, es manifiestamente inferior a la de Avicena, pues no tiene el estilo brillante y luminoso de las obras de éste, ni su riqueza de datos, ni su lógica profunda. Pero sin llegar al éxito del *Cánon*, este manual, que «sirve de recuerdo para el que ya ha estudiado el arte de la Medicina», logró hacer alguna sombra a la obra inmortal. A través del *Kulliyāt* se agiganta sobre los demás anatomistas medievales la figura del eminente médico cordobés. Y la razón que resume su valor de primera figura no es otra que la que

¹ Neuburger, M., *Geschichte der Medizin*, p. 187.

² Cf. Gauthier, L., *Ḥayy ibn Yaqzān*, *passim*.

Pedro Salinas ha descubierto en Jorge Manrique: haber sabido hallar la originalidad en la tradición.

El *Kitāb al-Kulliyāt*, por lo menos en sus dos primeros libros, tiene el valor inmenso de ser como un resumen de toda la ciencia anatómica arábigo-española de la Edad Media y un antecedente claro de la Anatomía moderna.

FRANCISCO X. RODRÍGUEZ MOLERO, S. I.

PEDRO DE LA CONCEPCIÓN, MARTYR À ALGER
(1667)

En marge d'un article de M. Hipólito Sancho.

MON excellent ami M. Hipólito Sancho a publié dernièrement, dans la revue de Madrid *Missionalia Hispanica* (VI, 1949, n° 17, pp. 209-276), un long article intitulé: *Semblanzas misioneras. El Hermano Pedro de la Concepción, mártir en Argel, y su obra hospitalaria*. Il y a rassemblé, avec son érudition coutumière, toutes les informations accessibles, et, sauf apparition d'une documentation nouvelle, il paraît impossible d'ajouter à cet exposé si détaillé et si consciencieux. Il n'en reste pas moins, comme l'insinue M. Sancho lui-même (pp. 212, 225, 227), que le cas de Pedro Garrido ou Pedro de la Concepción (1611-1667) représente par bien des côtés une énigme. L'affirmation pourra sembler paradoxale. Sur peu de personnages, en effet, nous sommes aussi bien renseignés par des documents authentiques: si nous ignorons la date et les circonstances de son veuvage, nous avons en revanche une copie officielle de son acte de baptême, nous avons son acte de mariage, nous avons l'acte de baptême de chacun de ses trois enfants, nous avons l'acte de prise d'habit de celle de ses filles qui se fit Clarisse, nous avons une copie officielle de son acte d'affiliation au Tiers-Ordre franciscain en 1648-1649, nous connaissons convenablement son œuvre hospitalière à Alger, nous avons enfin plusieurs témoigna-

ges oculaires sur ses derniers jours et sur son supplice (17-19 juin 1667). Mais tous ces documents ne se rapportent qu'au déroulement chronologique et aux événements extérieurs de sa vie. Ils nous informent mal sur son tempérament, son caractère, ses idées, sur les ressorts intimes de son action et en particulier sur l'évolution spirituelle qui le conduisit à choisir la voie du martyre. Ce que je voudrais essayer ici, en prenant pour base les textes réunis et étudiés par M. Hipólito Sancho ¹, c'est, sinon de reconstituer cette évolution spirituelle — tâche à peu près impossible dans l'état actuel de notre information —, tout au moins d'expliquer le dénouement dramatique et en apparence inattendu d'une existence qui jusque là semblait uniquement consacrée à la mortification personnelle et aux œuvres de charité auprès des captifs. Cette tentative comportera nécessairement une grande part d'hypothèse, et il serait vain de vouloir le dissimuler. M. Sancho a peut-être été plus sage en refusant de s'engager dans cette direction (p. 212 et p. 227, n. 1). J'espère cependant qu'on me pardonnera un effort sans doute téméraire, mais qui vise simplement à faire mieux comprendre une grande figure.

I

Rappelons d'abord la scène saisissante qui se déroula à Alger le 17 juin 1667, telle que la dépeint un témoin oculaire. Nous sommes un vendredi. Les Musulmans sont réunis à la grande mosquée pour la prière solennelle ². Un chrétien — c'est

¹ Tous les faits et toutes les dates mentionnés dans le présent article et qui ne sont pas appuyés d'une référence précise sont empruntés à l'étude de M. Hipólito Sancho.

² Les témoins (Sancho, p. 269, et lettre du capitaine Antonio de Lima citée plus loin p. [11], n. 1) parlent de la *mezquita nueva*, et mentionnent surtout des *Turcs*. Bien que ce dernier terme ait pu être employé improprement, il est presque certain que la mosquée où Pedro de la Concepción se rendit le 17 juin 1667 n'est pas la vieille mosquée almoravide, mais la mosquée dite de la Pêcherie; construite en 1660, celle-ci méritait bien le nom de *mezquita nueva*; affectée au

Pedro de la Concepción — y entre tout à coup. Il s'abstient de se déchausser, escalade brusquement la chaire à prêcher — le *minbar* — présente un Crucifix et une image de Notre-Dame à l'assistance, et presse celle-ci d'embrasser la religion du Christ. Les Musulmans, plus ou moins déconcertés, achèvent la prière commencée, puis s'emparent de lui, le maltraitent et l'emmènent prisonnier. Il refuse de se rétracter, il refuse encore davantage de se faire musulman, il est condamné au bûcher, et il est brûlé vif deux jours plus tard, le 19 juin 1667.

Le geste accompli par Pedro de la Concepción le 17 juin put surprendre les témoins non avertis; il ne fut aucunement le fruit d'un instant d'exaltation ou la conséquence d'un déséquilibre momentané. Ce fut au contraire un acte réfléchi, médité, préparé, tout à fait conscient, et exécuté en parfaite sérénité d'esprit. Le matin même, le futur martyr s'était confessé, il avait communie, puis assisté à la messe et au sermon — les captifs chrétiens d'Alger célébraient la fête de Saint Antoine de Padoue —, et il avait servi le déjeuner des malades. Quelques jours auparavant, le 5 juin, il avait fait son testament et pris de mesures relatives aux hôpitaux chrétiens. Le 10 juin, il avait écrit à un ami, dont nous ignorons le nom, pour prendre congé de lui. La préméditation est d'ailleurs confirmée par les lignes suivantes de son ami le frère lazariste Dubourdieu, consul de France à Alger: «Notre »cher frère resta icy pour notre consolation et pour illustrer »cette Eglise souffrante par son martire, auquel il s'est disposé, »comme je crois, depuis longtemps, mais particulièrement depuis »ce peu de jours qu'il a vescu avec nous, ordonnant de toutes »les choses qui concernoient l'hospital et les pauvres...»¹. Ajoutons enfin que l'idée n'était pas nouvelle chez lui: en 1652, à Tétouan, il s'était mis à prêcher le christianisme au milieu du souk, et il avait failli être lapidé par les Musulmans (Sancho, p. 235).

Les précautions qu'il prit et le texte de Dubourdieu attes-

rite hanéfite, elle était le principal sanctuaire des Algérois d'origine turque. Voir Georges Marçais, *Manuel d'art musulman*, 2 vol., Paris, 1926-1927, I, pp. 306-307, et II, pp. 789-792.

¹ Cité par Lucien Misermont, C. M., *Jean Le Vacher*, Paris, 1935, p. 118.

tent que Pedro de la Concepción avait mûrement pesé les conséquences de son initiative. Il savait, surtout après son expérience de Tétouan, que celle-ci comportait fort peu de chances de succès et qu'il allait presque infailliblement à la mort. Il est même très probable que c'est la mort qu'il a voulue et cherchée. Il le dit lui-même au début de son supplice: «... bendito » sea el día en el cual la divina bondad me ha hecho la gracia de » ver lo que tanto deseara » (Sancho, p. 272).

Mais ce qui ne peut manquer de frapper, c'est que ce martyr voulu et cherché comme le dénouement normal d'une prédication directe est un fait unique en Afrique du Nord au XVII^e siècle, où la présence et la multitude des captifs chrétiens obligeaient les religieux qui y résidaient à s'abstenir de tout prosélytisme auprès des Musulmans. Les martyres que nous connaissons à cette époque ne sont pas la sanction d'une prédication directe, mais du refus d'apostasier. C'est ainsi que le plus célèbre, celui du consul lazariste français à Alger, Jean Le Vacher, attaché en 1683 à la bouche d'un canon, est bien différent de celui de Pedro de la Concepción. Les responsabilités qu'il avait assumées ne permettaient pas à Le Vacher de rechercher le martyr. Il ne fut pas victime de son apostolat, mais des difficultés politiques qui surgirent entre la France et Alger, et, si son supplice prit le caractère d'un martyr, c'est qu'il se refusa à apostasier pour éviter la mort — comme le firent quelques-uns de ses compagnons qui se sauvèrent de cette façon — et qu'il voulut jusqu'au bout rester fidèle à sa foi et à son sacerdoce¹. Il en est de même d'un Franciscain sarde, Fr. Francisco Cirano, qui fut supplicié à Alger en 1603: arrêté comme espion espagnol, il fut mis à mort parce qu'il se refusa, lui aussi, à apostasier².

¹ Cf. Misermont, *Jean Le Vacher*, pp. 289-300 et 327.

² Voir la *Nueva y verdadera relación de la cruelísima muerte que ha padecido en Argel el Padre Fray Francisco Cirano, religioso conventual de San Francisco* (1665), reproduite dans Ignacio Bauer Landauer, *Relaciones de África (Argel)*, t. IV, Madrid, s. d., pp. 43-48. On peut se demander si cette relation ne doit pas être datée de 1605, au lieu de 1665. Les allusions du texte aux événements contemporains (en particulier à l'alliance de l'Espagne avec le royaume de Cuco)

C'est le cas, répétons-le, des autres martyrs d'Afrique du Nord au XVII^e siècle: aucun d'entre eux n'a été la victime d'un apostolat que les circonstances ne permettaient pas¹, et c'est pourqu岸 le geste isolé de Pedro de la Concepción peut être qualifié d'anachronique, à la condition de ne pas donner à ce mot la signification péjorative qu'il a quelquefois.

II

Comment expliquer alors ce geste isolé et anachronique? M. Hipólito Sancho a souligné fortement le «franciscanisme» de Pedro de la Concepción (pp. 212, 221-24, 230). Nous avons reppelé qu'il était tertiaire franciscain² et qu'une de ses filles était Clarisse. Son fils était également religieux franciscain. Enfin le seul directeur spirituel qui semble l'avoir guidé pendant quelque durée est un Franciscain, l'évêque de Cadix Fr. Francisco Guerra (Sancho, pp. 224-230). Ce «franciscanisme» est peut-être une des clés qui expliquent la nature et les circonstances de la mort de Pedro de la Concepción. Celui-ci fait revivre, en plein XVII^e siècle, une tradition franciscaine interrompue depuis plus de cent ans. La proclamation publique de la vérité du christianisme en pays d'Islam suivie du martyre comme dénoue-

permettent en effet de placer les faits en 1603. Le P. Leonhard Lemmens, O. F. M., donne la date du 18 janvier 1603 pour le martyre du P. Cirano (*Geschichte der Franziskanermissionen*, Münster in W. 1929, p. 16).

¹ Le cas d'un des plus célèbres parmi les martyrs d'Alger, le Vénérable Géronimo ou mieux Jerónimo, n'est aucunement comparable à celui de Pedro de la Concepción. Le fait est d'abord antérieur de près d'un siècle: 1569. En second lieu, Jerónimo, ancien musulman, fut condamné et exécuté pour avoir renié l'Islam et s'être refusé à y revenir. Voir *Le Vénérable Géronimo, le Martyr du Fort des XXIV heures à Alger*, Missions d'Afrique des Pères Blancs à Maison-Carrée (Alger), 1931 (le récit de Haedo y est reproduit en traduction française aux pp. 3-15).

² C'est par erreur qu'on dit quelquefois (par exemple R. Capot-Rey, dans *Revue Africaine*, LXXV, 1934, p. 179, et *Enciclopedia Espasa*, art. *Concepción [Pedro de la]*, t. 14, p. 934 b) que Pedro de la Concepción était Trinitaire ou qu'i s'était agrégé à cet Ordre. Cf. Hipólito Sancho, *Filiación franciscana del Hermano Pedro de la Concepción*, dans *Archivo Ibero-Americano*, 1949, pp. 546-550.

ment naturel, accepté et prévu, semble en effet une tradition spécifiquement franciscaine; sauf erreur, les martyrs qui ont offert leur vie dans ces conditions, s'ils ne sont pas très nombreux, appartiennent ou se rattachent tous à l'Ordre franciscain: les protomartyrs de Marrakech en 1220, les martyrs de Ceuta en 1227, Raymond Lulle à Bougie en 1316, André de Spolète à Fès au début de 1532. Conduite entièrement conforme à l'esprit de Saint François d'Assise: on sait combien celui-ci a été possédé par le désir de souffrir le martyre au milieu des Musulmans, qu'il a effectivement essayé d'aller le chercher en Syrie, au Maroc et en Egypte, et qu'il était assez préoccupé du problème de la conversion de l'Islam pour avoir fait dans sa règle une place spéciale à la prédication chez les Sarrasins ¹.

Pensons aussi à l'histoire de Saint Antoine de Padoue, ou, mieux, de Lisbonne. Il n'est peut-être pas certain que celui-ci soit passé au Maroc pour y chercher le martyre ². Mais cette interprétation devait probablement prévaloir dans les milieux franciscains à l'époque de Pedro de la Concepción, et en tout cas le souvenir des protomartyrs de Marrakech exerça sans

¹ Cf. Fr. Juan R. de Legisima y Fr. Lino Gómez Canedo, O. F. M., *San Francisco de Asís, sus escritos*, etc. (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid, 1945, pp. 14-15, 32, 320-322, 588-592 et 839. Sur cette tradition franciscaine, on peut se reporter à Odulphus van der Vat, O. F. M., *Die Anfänge der Franziskanermissionen*, Werl in Westf., 1934, spécialement pp. 6-9, 42-59, 208-213 et 244-248. — La question de la recherche du martyre en pays infidèle dans les milieux franciscains a donné lieu à des discussions dans lesquelles nous ne pouvons entrer ici, et dont on trouvera l'écho dans deux ouvrages malheureusement peu sûrs: P. Henry Koehler, O. F. M., *L'Eglise chrétienne au Maroc et la Mission franciscaine, 1221-1790*, Paris, Société d'éditions franciscaines, 1934, pp. xxv-xxxii, et Maurice Desmazières, *Un martyr franciscain à Fès au XVI^e siècle*, Paris, Editions franciscaines, s. d. (1938), pp. 74-79 (à propos d'André de Spolète; voir aussi la préface de Louis Massignon, pp. v-vi). Sur la mort de Lulle, cf. les remarques de Tomás et Joaquín Carreras y Artau, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. I, Madrid 1939, p. 256.

² C'est ce qu'affirme un des premiers biographes de Saint Antoine, Jean Rigauld, *La Vie de saint Antoine de Padoue*, éd. F. M. d'Araules, O. F. M., Bordeaux-Brive, 1899, pp. 30-31, amplifiant la *Legenda prima* (cf. P. Willibrord de Paris, O. M. Cap., *Saint Antoine de Padoue*, Paris, 1947, p. 32; *contra*, Van der Vat, *op. cit.*, p. 50, n. 49).

aucun doute une influence décisive sur les projets du célèbre Franciscain portugais. Ce n'est donc pas un hasard, à ce qu'il semble, si Pedro de la Concepción choisit pour aller prêcher à la mosquée le jour où les captifs chrétiens d'Alger célébraient la fête de Saint Antoine ¹; la coïncidence de cette solennité avec la prière du vendredi chez les Musulmans — c'est le vendredi seulement qu'il pouvait compter sur l'auditoire nécessaire à l'exécution de son dessein — put d'ailleurs lui paraître une indication providentielle.

La mort d'André de Spolète en 1532 clôt la série des martyrs franciscains, parce qu'elle ferme le Maroc à son Ordre et le prive de son champ préféré d'apostolat en Afrique du Nord. Quant on voudra assurer l'aumônerie et le rachat des captifs chrétiens au Maroc, on s'adressera désormais à d'autres, comme le Vén. Fernando de Contreras († 1548), simple prêtre séculier, ou les Jésuites portugais qui prennent sa suite à Tétouan de 1548 à 1559 ². Les Franciscains ne reparaitront au Maroc qu'en 1630-1631, avec le Bx. Juan de Prado. Le martyr de celui-ci dut faire grand bruit à Cadix — où Pedro Garrido se mariait précisément en 1631 —, mais il ne renouait pas complètement la tradition interrompue, car Juan de Prado n'allait pas prêcher le christianisme aux Musulmans, il allait porter son ministère aux captifs chrétiens, et c'est, avec un caprice cruel du Sultan, son refus public de reconnaître la supériorité de l'Islam qui le conduisit à la mort ³. Son cas ne peut donc, au XVII^e siècle, être rapproché de celui de Pedro de la Concepción, qui demeure isolé à pareille époque.

¹ La fête de Saint Antoine de Padoue tombe le 13 juin; c'est probablement pour des raisons d'ordre local que les captifs d'Alger, peu libres de faire ce qu'ils voulaient, la célébrèrent le 17 juin. L'évocation de Saint Antoine s'impose d'autant plus que, d'après la lettre du capitaine Antonio de Lima, p. 57 (voir plus loin p. [11], n. 1), le sermon prêché ce jour-là porta sur le désir qu'avait eu Saint Antoine de subir le martyre.

² L'activité du V. Contreras, puis des Jésuites portugais à Tétouan, sera étudiée au t. IV de la série Portugal des *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, actuellement en préparation.

³ Voir Fr. Matías de San Francisco, *Relación del viage espiritual, y prodigioso, que hizo a Marruecos el Venerable Padre Fray Juan de Prado*, etc. (1643-1644), éd. José López, O. F. M., Tànger, 1945 (cf. *Hespéris*, 1946, pp. 191-195).

III

Mais la tradition franciscaine n'explique évidemment pas tout. Elle expliquerait peut-être tout, ou presque tout, si elle avait provoqué chez ses adeptes un mouvement général de martyres en Afrique du Nord au XVII^e siècle, et si de nombreux Franciscains étaient allés chercher alors en pays d'Islam la mort pour le Christ et sa foi. Or nous avons vu qu'il n'en est rien: il n'y a pas eu de mouvement général, et Fr. Pedro de la Concepción reste seul à avoir agi comme il a agi. Pourquoi est-il donc seul à avoir fait revivre tardivement l'antique tradition franciscaine?

A cette question il est impossible d'apporter une réponse précise. Il nous faudrait des confidences de l'intéressé, et il ne nous en a laissée aucune. On peut constater plutôt qu'expliquer, et dire que, si Pedro de la Concepción accomplit un geste qui apparaît comme isolé, c'est qu'il était précisément un isolé, et même, de tempérament, un solitaire, habitué à vivre hors des cadres et à se diriger par lui-même plutôt que par les ordres ou les conseils d'autrui. Cela me paraît ressortir avec évidence de sa biographie telle que M. Hipólito Sancho l'a si solidement établie d'après les sources. Sauf Fr. Francisco Guerra, dont nous avons parlé, il ne semble pas avoir de directeur. Il porte un cilice sans avoir consulté personne, et il se fait réprimander par un Franciscain de Cadix auquel il se confesse parce que le cilice n'est pas suffisamment dissimulé (Sancho, p. 227). Ses liens canoniques avec l'Ordre franciscain ne paraissent pas avoir été bien étroits, et, s'il n'a pas de directeur, il n'a pas davantage de supérieur dont il doive écouter les indications ou solliciter la permission. Quand il se confessa au P. Redonda le 17 juin 1667, quelques heures avant d'aller à la mosquée, nous ignorons naturellement ce qu'il put lui dire, mais il n'était pas tenu de lui demander son autorisation ni même de lui faire part de ses intentions. Cette situation expli-

que que, lorsque Pedro de la Concepción a besoin d'un appui ou d'une approbation pour pousser ses affaires, il saute par-dessus toutes les hiérarchies et s'adresse directement à l'autorité la plus élevée, le Roi dans le domaine temporel, le Pape dans le domaine spirituel: on le voit en 1655 faire le voyage de Rome pour soumettre ses projets au souverain pontife Alexandre VII; on le voit de même, l'année suivante, se rendre à un des *sitios reales* pour y avoir une audience de Philippe IV.

Il n'est pas moins caractéristique, sous ce rapport, de le voir également consacrer près de dix ans de sa vie à la pénitence solitaire sous la forme érémitique. C'est la période qui va de 1650 à 1659, sauf les interruptions de ses voyages. En 1650-1652, il est ermite à Jimena de la Frontera, et voici comment un témoin nous le dépeint alors, quand il vint se présenter à l'évêque de Cadix Fr. Francisco Guerra: «... su vestidura estaba de calidad que más se bían las carnes de su cuerpo que no la vestidura, porque era de género que solamente le tapaba las partes indecentes, con silizios y una corona de espinas en la cabeza, y en una mano un Santo Christo Crucificado, y en la otra una calavera, y descalzo de pie y pierna...» (Sancho, p. 228). En 1652, il est ermite à San Roque, près de Gibraltar; entre 1652 et 1654, il pratique encore ce genre de vie à Ceuta, où il fait de longs séjours solitaires à la *ermita de San Antonio*, sur l'Almina; enfin en 1654, puis en 1656-1659, on le trouve de nouveau ermite à San Antón el Real de Málaga.

Les ermites semblent avoir été fort nombreux en Espagne au XVII^e siècle, et la littérature de l'époque ne nous les présente pas toujours sous un jour favorable. Dans quelle mesure était justifiée cette mauvaise réputation, nous n'avons pas à l'examiner ici. Elle peut expliquer les critiques contre lesquelles Pedro de la Concepción eut à se défendre, mais ce qu'il importe surtout de rappeler, c'est que, par son caractère même, ce genre de vie ne peut comporter une discipline stricte, et qu'il est de nature à attirer les tempéraments plus enclins à la libre méditation solitaire et à la pénitence corporelle qu'aux abnégations de l'obéissance et de l'apostolat organisé. Or Pedro de la Concepción nous apparaît en effet comme un homme qui se guide prin-

ciatement par l'illumination intérieure et l'inspiration directe de Dieu. Il se réfère constamment aux suggestions et aux ordres qu'il reçoit du Seigneur. Son ami et biographe Dubourdieu le note avec fidélité: pour le voyage à Rome, «Nuestro Señor le »ordenó recurrir al soberano pontífice...» (Sancho, p. 247); à l'audience du Pape, il rendit compte «de lo que Dios le había »ordenado para alivio de los pobres esclavos enfermos» (Sancho, p. 248); lorsqu'il converse avec le Patriarche des Indes avant de voir le Roi, «fué inspirado para que comunicara a este »prelado lo que el Señor obraba en él y le había ordenado para »ejecutar su santa voluntad...» (Sancho, p. 250).

Les textes et les témoignages relatifs au martyr lui-même ne sont pas moins révélateurs. C'est d'abord la lettre du 10 juin 1667 que nous avons mentionnée. Elle comporte un élément de prophétisme qui retient l'attention, et l'on remarquera l'insistance avec laquelle le signataire y déclare que Dieu lui-même l'a envoyé et lui a donné ses ordres: «No ha sido acaso »mi venida a questo (*sic*) reyno, sino mandamiento del altísimo »Señor, el cual su divina Magestad me envió desde mi desierto »adonde estaba llorando mis culpas, y lo primero que me mandó ha sido que fundase la caridad, y luego dar la embajada »anunciándoles la verdadera ley y santa religión en la cual se »han de salvar, y si no la quisieren abrazar, según y como el »Señor por este pecador lo ha mandado en esta Berbería, enviará segunda persona que ya está apercebida con la espada en »la mano...» (Sancho, p. 268).

C'est en second lieu la phrase que, d'après un témoin oculaire, il prononça, «d'une voix puissante», quand son bûcher commença à brûler: «Angeles bienaventurados, sedme testigos »de que no he hecho más que obedecer los mandatos de Dios» (Sancho, p. 272) ¹.

¹ Ces paroles donnent l'impression d'une justification. Il ne semble pas que Pedro de la Concepción ait été assailli de doutes au moment de mourir. On peut penser qu'il s'adressait à la fois aux Musulmans, parmi lesquels il comptait des amis et dont certains avaient essayé de lui sauver la vie en lui suggérant de déclarer qu'il avait agi dans un moment de folie ou d'ivresse (cf. Sancho, p. 271, et

C'est enfin la lettre d'un autre témoin, le capitaine Antonio de Lima, écrite le jour même du supplice, 19 juin 1667, et où l'on peut lire ce qui suit: «... respondió... que Dios era quien » le avía embiado a aquello, y como christiano les dezía lo que » convenía para su salvación. Y bolviéndole a preguntar que » quién le avía enseñado lo que avía dicho, bolvió a sacar las » imágenes que en la mezquita y dixo que los originales de aquellos retratos se lo avían enseñado y que de su parte se lo dezía y amonestava » ¹.

* * *

Il ne semble donc pas abusif de dire qu'il y a chez Pedro de la Concepción des traces d'illuminisme, qui peuvent s'expliquer par son époque et par son pays autant que par son tempérament personnel. Sans doute, quand il naît à Porcuna en 1611, le mouvement illuministe de Jaén est déjà éteint ², et de toute manière l'influence de ce milieu sur Pedro Garrido ne put être bien profonde, puisqu'il quitta son village natal dès 1623

lettre d'Antonio de Lima, p. 58 [voir la note suivante]), et aux Chrétiens qui, entre le 17 et le 19 juin, avaient pu, ³ par crainte de représailles, critiquer son geste ou même essayer de l'amener à se rétracter.

¹ Ce passage se trouve dans la lettre adressée d'Alger, le 19 juin 1667, au P. Gómez de Losada par le capitaine Antonio de Lima, et reproduite dans Bauer, *Relaciones de África*, t. IV, pp. 57-59. Je suppose que cette lettre figure dans les dossiers réunis au couvent franciscain de Cadix et utilisés par M. Hipólito Sancho (pp. 213-214). Elle confirme entièrement les autres témoignages, sauf sur un point secondaire: un témoin nous dit en effet (Sancho, p. 270) qu'après la scène de la mosquée un renégat s'empara du crucifix de Pedro de la Concepción, l'insulta et le brisa. Ici on nous dit: «bolvió a sacar las imágenes que en la mezquita». Étaient-ce les mêmes? Pedro de la Concepción pouvait en avoir plusieurs, de petite taille, et faciles à dissimuler dans ses vêtements. — Aux faits mentionnés ici, on peut joindre l'épisode de Ceuta, où, d'après son ami le curé de Gibraltar Frías, Pedro de la Concepción apprend par révélation divine qu'un commissaire du Saint-Office vient l'arrêter (Sancho, p. 238).

² Cf. Fidèle de Ros, O. M. Cap., *Le Frère Bernardin de Laredo*, Paris 1948, pp. 317-319; V. Beltrán de Heredia, O. P., *Los alumbrados de la diócesis de Jaén* (*Revista española de Teología*, IX, 1949, pp. 163-222 y 445-488).

pour ne plus y revenir. De 1623 à 1650, c'est Cadix qui est le centre de sa vie. Mais le mouvement des *alumbrados* d'Andalousie, qui se place en gros de 1620 à 1630, et qui n'épargne pas la région de Cadix¹, n'est jugulé par le Saint-Office qu'au moment où Pedro Garrido arrive à l'âge d'homme — il se marie en 1631 —, et la tendance dont il était l'expression put survivre de façon souterraine et diffuse après les sanctions inquisitoriales. Le fait est que des *alumbrados* apparaissent tout au long du XVII^e siècle espagnol, et que, sous l'influence de Molinos (1628-1696), et sous la forme du quietisme, l'illuminisme re-surgit à Seville vers la fin du siècle, autour de l'archevêque D. Jaime Palafox y Cardona, dont six collaborateurs sont condamnés en 1687-1689².

Dois-je souligner que ces rapprochements n'ont qu'une portée limitée et une valeur d'indication? Rien ne nous autorise à envisager l'existence d'un lien entre Pedro Garrido et les *alumbrados* de son temps, rien ne nous autorise à penser que ceux-ci aient exercé sur lui une influence proprement doctrinale. Je veux simplement dire que, chez le futur martyr, certaines tendances naturelles ont pu être renforcées par l'ambiance. C'est tout. Pedro de la Concepcion n'était pas un théologien, et il n'a pas laissé d'ouvrages dogmatiques. Mais aucun trait ne permet de soupçonner dans sa pensée la moindre déviation hétérodoxe. D'autre part, la sainteté de sa vie creuse un véritable abîme entre lui et les *alumbrados*, *dejados* et quietistes, dont la moralité était si souvent relâchée ou scandaleuse. Le mot d'illuminisme et, en Espagne, le mot d'*alumbrado* ont pris historiquement un sens péjoratif qui ne doit pas tromper. L'illuminisme et le prophétisme peuvent demeurer dans les limites de l'orthodoxie, de la morale, de la discipline: ils peuvent s'allier, ils se sont

¹ Cf. Bernardino Llorca, S. I., *Die Spanische Inquisition und die „Alumbrados“* (1500-1600-), Berlin et Bonn, 1934, pp. 81-102. Un document reproduit par le P. Llorca dans *Estudios eclesiásticos*, t. II, 1932, p. 411, range Cadix, Jerez et Sanlúcar de Barrameda parmi les localités contaminées.

² Cf. Paul Dudon, S. I., *Le quietisme espagnol: Michel Molinos (1628-1696)*, Paris 1921, pp. 233-237. Pour l'illuminisme espagnol au XVII^e siècle, voir Llorca, *op. cit.*, pp. 103-113.

alliés souvent, en fait, à la sainteté la plus haute et la plus certaine. L'illuminé ne devient dangereux et condamnable que lorsqu'il énonce ou propage des idées contraires au dogme, se livre à des pratiques immorales, ou s'insurge contre l'autorité de l'Eglise. Faut-il dire que ce n'était aucunement le cas de Pedro de la Concepción? ¹.

ROBERT RICARD.

¹ On rappellera que, dénoncé à l'Inquisition de Séville pendant un de ses séjours à Ceuta (1652-1654), Pedro de la Concepción, d'abord arrêté et interné, fut finalement absous et libéré sans qu'aucun chef d'accusation eût été retenu contre lui (Sancho, p. 238).

MUḤAMMAD IBN ʿUBĀDA AL-QAZZĀZ

UN ANDALUZ AUTOR DE «MUWAŠŠAḤAS»

PREPARA el autor de este artículo una obra de conjunto sobre la «muwaššaha», en la que se propone reunir los textos poéticos de ese género en el período andaluz que han llegado a nosotros ¹. Pero como los datos personales sobre uno de los más celebrados autores andaluces de «muwaššahas» — cuyo nombre da título a este trabajo — ofrecen no pocas dificultades, y como, además, algunas de las «muwaššahas» que parecen pertenecerle han sido atribuídas, por un equívoco en los nombres, a ʿUbāda ibn Maʿ al-Samāʿ, otro gran maestro del mismo arte, ha parecido conveniente consagrar un artículo especial al esclarecimiento de los problemas referentes al poeta. Como se verá, aunque la solución propuesta no puede aspirar a la certeza absoluta, parece, no obstante, más plausible que cualquiera otra de las hipótesis que hemos de exponer.

EXAMEN DE LAS NOTICIAS BIO-BIBLIOGRÁFICAS

El problema biográfico que tenemos planteado es el siguiente: Varias fuentes hablan de un cierto Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz, como autor de «muwaššahas», mientras otras dos

¹ El autor estimaría muchísimo cualquier comunicación que se le hiciera de datos referentes a la «muwaššaha» que pudieran haber escapado a su conocimiento, en especial información procedente de manuscritos magribíes o fuentes parecidas.

fuentes mencionan un 'Ubāda al-Qazzāz, también autor de «muwaššahas». ¿Se trata de una sola y la misma persona, o de dos personas diferentes?

Desde luego, y *a priori*, esta segunda solución parecería deber ser adoptada, ya que si varias fuentes citan a un 'Ubāda al-Qazzāz, mientras otras nombran a un Muḥammad ibn 'Ubāda al-Qazzāz, lo más lógico sería concluir que se trata de dos individuos diferentes; más aún: sería bastante natural inferir que el segundo de los dos personajes en cuestión era hijo del primero.

A pesar de ello, existen razones de peso en favor de la otra hipótesis, que permiten deducir que 'Ubāda al-Qazzāz es una equivocación por *Muḥammad ibn 'Ubāda al-Qazzaz*, y que cuanto sabemos sobre uno y otro supuestos personajes, se refiere, de hecho, sólo a una persona ¹.

¹ De modo bastante característico, M. Hartmann (que es el único autor que ha examinado el problema 'Ubāda-Ibn 'Ubāda) cambió repetidamente de opinión mientras escribía su libro *Das Arabische Strophengedicht I: Das Muwaššah* (Weimar 1897). Así, en la p. 59 (s. v. *Ibn 'Ubāda*) dice que Muḥammad ibn 'Ubāda era, «como su padre 'Ubāda», un autor de «muwaššahas». En cambio, en la p. 90 (s. v. *'Ubāda*) dice: «Es muy de notar que este 'Ubāda ha sido omitido en la importante lista de Ibn 'Asākir [léase: al-Šafadī; cf. infra p. 83, nota 3]. Esta lista comienza con 'Ubāda ibn Ma' al-Samā' y continúa con Muḥammad ibn 'Ubāda al-Qazzāz, sin nombrar al padre. Es difícilmente permisible considerar como tal a 'Ubāda ibn Muḥammad al-Aqra' [que es el tercero en la lista], es decir, identificar a este 'Ubāda con el 'Ubāda al-Qazzāz de Ibn Jaldūn. La identidad del nombre 'Ubāda aplicado a varios autores de «muwaššahas» ha producido una confusión difícil de desenredar. El 'Ubāda al-Qazzāz de Ibn Jaldūn y el Ibn 'Ubāda al-Qazzāz pueden tal vez ser considerados como una sola persona. En este caso, al-Qazzāz sería el apodo, no de 'Ubāda, sino de Ibn 'Ubāda, y la lectura Ibn 'Ubāda se debería a un error». Sin embargo, en las Adiciones y Correcciones (p. 245, con referencia a la p. 59) cita el párrafo del *Ajbār al-mulūk* y apostilla: «Esto confirma el árbol genealógico: 'Ubāda al-Qazzāz > Muḥammad ibn 'Ubāda > 'Ubāda ibn Muḥammad ibn 'Ubāda, como se afirma aquí y en el n° 127 [s. v. *'Ubāda ibn Muḥammad*; de hecho el valor del *Ajbār al-mulūk* como testimonio independiente es escaso, puesto que probablemente copia la *Farīda*]. De aquí resulta que las tres personas han de ser tenidas por distintas (contra lo dicho en la p. 90, n° 128). De todos modos, sigue siendo extraño que el más antiguo miembro de la familia sea omitido en antiguas y buenas fuentes, así como en el

Para que los datos del problema queden bien claros, lo más conveniente será examinar primeramente todo el material de que disponemos referente a Muḥammad ibn 'Ubāda al-Qazzāz; material que, en conjunto, es bastante fidedigno y por sí mismo no suscita especial dificultad.

Ibn Bassām.

La *Dajira* de Ibn Bassām (ed. Cairo, I-2, pp. 299-303) contiene una noticia biográfica sobre nuestro Muḥammad, que es la fuente más antigua a él referente de que disponemos. Se titula «Artículo que trata del hombre de letras Abū 'Abd Allāh ¹ Muḥammad ibn 'Ubāda, conocido por Ibn al-Qazzāz ²».

Las líneas iniciales aluden a su renombre como autor de «muwašṣaḥas»: «Era uno de los famosos letrados y poetas. Buena parte de la fama de que gozó y del hecho de que las gentes supiesen de memoria sus versos se deben a la composición de 'muwašṣaḥas', género muy difundido entre los andaluces. En las noticias escogidas sobre 'Ubāda ibn Mā' al-Samā' que dí en esta parte de mi obra, hablé ya de los poetas que se distinguieron en este género ³. Este hombre Ibn al-Qazzāz fué uno de los que usaron del dicho arte... Sus composiciones suelen ser panegíricos. Las expresiones de que usa en el 'tawšīḥ' atestiguan su excelencia y la diafanidad de su estilo. Pero tales metros caen fuera del propósito de mi libro».

Ajtār al-mulūk. — Como veremos, los nuevos materiales de que hoy podemos disponer, y que Haitmann no conocía, inclinan la balanza en el otro sentido, aunque sin arrastrar una evidencia que pueda resolver definitivamente la cuestión.

¹ He aquí un resumen de los datos contradictorios que suministran nuestras fuentes sobre la *ḥunya* del poeta: Ibn Bassām, Abū-l-Šalt, 'Imād al-dīn y Maqqarī (II, 279) le llaman *Abū 'Abd Allāh*, mientras Ibn Sa'd al-Jayr, al-Šafadī, Ibn Jātima y Maqqarī (II, 330) le llaman *Abū Bakr*.

² Las fuentes de que disponemos discrepan en cuanto a este apodo: Ibn Bassām tiene: *Ibn al-Qazzāz*, e Ibn Jātima: *al-Qazzāz*. Se tiene quizá el derecho de afirmar que el primero es más correcto.

³ Alusión al famoso pasaje de la misma *Dajira* sobre los orígenes de la «muwašṣaḥa»: ed. Cairo, I-2, pp. 1-2.

A continuación Ibn Bassām inserta 16 versos de un poema que Ibn ʿUbāda dedicó a Muʿtamid de Sevilla, felicitándole por la gran victoria de Zallāqa (viernes 12 rayāb 479) ¹; poema que el panegirista hizo llegar al príncipe mediante una carta al cortesano de éste, el astrónomo Abū Bakr al-Jawlānī. Ibn Bassām inserta también la carta. Por otro pasaje de la *Dajira* (parte aún inédita), en que el antólogo portugués añade todavía pocos más versos del poema (cf. infra, textos, poemas clásicos, n° I), sabemos que conoció éste y la carta por el propio Ibn al-Jawlānī.

Ibn Bassām inserta, además, de Ibn ʿUbāda: un fragmento del panegírico de un miembro de los Banū ʿAbd al-Ḥamid (infra, textos, poemas clásicos, n° IV); un epigrama satírico contra un cierto Abū ʿĀmir (n° VII); otro epigrama satírico contra un alcorquero engañado por su mujer (n° VIII); un epigrama de dos versos en elogio de un visir llamado ʿAbd al-ʿAzīz (n° V), y un epigrama descriptivo de un carbón ardiendo (n° XI).

Por último, mencionaremos que la anécdota narrada por Maqqarī, *Nafḥ al-ṭib* = *Analectes*, II, 412 y 423 — diálogo poético entre Ibn ʿUbāda e Ibn al-Qābila de Ceuta (n° XIII) — procede también de otro pasaje de la *Dajira* (parte aún inédita).

Ibn al-Ḥāyḡ al-Maʿāfirī.

Del poeta nos habla también otro contemporáneo suyo: Abū-l-Ḥasan Yaʿfar ibn Ibrāhīm ibn al-Ḥāyḡ al-Maʿāfirī, autor de un libro titulado *Miḥakk al-šīr* o «Piedra de toque de la poesía» ². Este libro no ha llegado a nosotros; pero el pasaje referente a Muḥammad ibn ʿUbāda fué incluido por Ibn Jātima en un artículo suyo sobre el mismo poeta, y este artículo procedente del libro de Ibn Jātima — también, al parecer, perdido — sí ha llegado a nosotros, a través de los *ʿAzḥār al-riyāḍ* de Maqqarī, ed. Cairo 1939, II, 254.

¹ Cf. *Enc. of Islām*, s. v. Zallāqa (Lévi-Provençal), y la edición de *al-Rawḍ al-miʿtār* por el mismo E. Lévi-Provençal, pp. 103 ss.

² Sobre Ibn al-Ḥāyḡ, cf. Ḍabbī, *Buḡya*, ed. Codera, BAH, III, n° 616; Ibn Jāqān, *Qalāʿid*, 158-163; Ibn Saʿid, *Rāyāt al-mubarrizīn*, ed. García Gómez, n° CII; Ibn al-Abbār, *Muʿḡam*, ed. Codera, BAH, IV, n° 59.

El extracto del *Miḥakk al-šīr* no contiene ningún detalle biográfico. Se limita a insertar unos pocos versos de Ibn 'Ubāda: dos breves epigramas (n^{os} IX y XIII); una improvisación im- puesta por Mu'tašim (n^o X), y tres líneas solicitando un regalo de este príncipe (n^o XII).

Abū-l-Šalt Umayya.

Hay también buenas razones para suponer que la noticia que a nuestro poeta consagra 'Imād al-dīn en la *Farīda* deriva de otro contemporáneo, más joven, de Ibn 'Ubāda: Abū-l-Šalt Umayya ibn Abī-l-Šalt ¹. De hecho, el grupo de artículos a que, dentro del libro de 'Imād al-dīn, pertenece el dedicado a Ibn 'Ubāda procede del *Kitāb al-ḥadiqa* del conocido médico y li- terato ². Más adelante hablaremos del contenido de dicho ar- tículo.

Ibn Sa'd al-Jayr.

Poseemos asimismo un breve, pero importante pasaje, de Ibn Sa'd al-Jayr (2^a mitad del siglo VI = XII), autor de una obra especial sobre la «muwaššaḥa», titulada *Nuzhat al-anfus, wa-rawḥat al-ta'annus, fī tawšīḥ abl al-Andalus* ³. También en este

¹ Cf. Brockelmann, *Supplb.*, I, 889.

² Cf. Dozy, *Cat. Codl. Bibl. Acad. Lugduno Batavae*, I, 283-4. En las pocas páginas escogidas de que tengo copia fotográfica, la *Ḥadiqa* aparece citada varias veces, p. e., en las noticias sobre Ibn al-Raffā' (f^o 15 v), 'Ubayd Allāh ibn al-Sariyya (ibid), Ibn al-Bazzāz (f^o 16 r) y al-Sumaysir (f^o 5 r). Las dos primeras noticias de las citadas son las que siguen inmediatamente a la que trata de 'Ubāda ibn Muḥammad.

³ Sobre este autor, cf. Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Codera, n^o 1.867; *Tuḥfat al-qādim*, n^o 28 (según Casiri, *Bibl. Ar.-His. Escur.*, I, 97), y Maqqarī, I, 907; II, 222, 408, 449. Otra cita de Ibn Sa'd al-Jayr sobre la «muwaššaḥa» se encuentra en el *Tawšī' al-tawšīḥ* de al-Šafadī (libro comúnmente atribuido por error a Ibn 'Asākir; cf., por ahora, AL-ANDALUS, XIV [1949], p. 214). En mi estudio sobre este libro intentaré probar que la principal fuente utilizada por al-Šafadī es precisamente el libro de Ibn Sa'd al-Jayr.

caso ha sido Ibn Jātima (apud *Azbār al-riyād*, II, 253) a quien debemos la conservación del importante pasaje, que dice así: «Los descendientes de 'Ubāda¹ (*al-'Ubādiyyūna*) son tres: Ibn Mā' al-Samā' o sea 'Ubāda ibn 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn 'Ubāda ibn Mā' al-Samā' ibn Aflaḥ ibn al-Ḥusayn ibn Sa'īd ibn Qays ibn Sa'd ibn 'Ubāda al-Jazra'ī al-Anṣārī, que era de Málaga; 'Ubāda ibn Muḥammad ibn 'Ubāda al-Aqra', y Muḥammad ibn 'Ubāda al-Qazzāz»².

'Imād al-dīn al-Isfahānī.]

A fines del mismo siglo tenemos una autoridad oriental: 'Imād al-dīn al-Isfahānī, que, en su *Jarida*, habla de nuestro poeta, insertando dos de sus poemas: el primero tomado, como ya hemos sugerido, de la *Ḥadīqa* de Abū-l-Ṣalt, y el segundo, de los *Qalā'id* de al-Faṭḥ ibn Jāqān.

El pasaje (ms. B. N. París, ár. 3.331, f° 15³ reza así: «Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Ubāda al-Qazzāz. Dice, alabando a Ibn Ṣumādīḥ y mezclando el *naṣīb* con el *ma-dīḥ*: *naṣfā*, etc. [n° III]. Encuentro también en los *Qalā'id al-iqyān* un poema de 'Ubāda sobre al-Mu'tamid, con ocasión de la Batalla del Viernes; poema cuyas excelentes cualidades son generalmente reconocidas: *wa-qālū*, etc. [n° I, versos 15-18]».

¹ Sa'd ibn 'Ubāda al-Jazra'ī es uno de los más famosos Compañeros del Profeta (cf. *Enc. of Islām*, s. v.). Que 'Ubāda ibn Mā' al-Samā' descendía de él es mencionado asimismo por Ibn Baṣkuwāl, *Ṣila*, n° 963 (con genealogía completa, que difiere sólo en pequeños detalles de la de Ibn Sa'd al-Jayr y procede de las *Tabaqāt al-ṣu'arā'* de Ibn al-Faradī) y por Maqqarī, I, 187.

² Cuando al-Safadī, en su *Tawṣī' al-tawṣīḥ*, encabeza su lista de autores de «muwašṣaḥas» con los nombres de 'Ubāda ibn Mā' al-Samā', Muḥammad ibn 'Ubāda al-Qazzāz y 'Ubāda ibn Muḥammad ibn 'Ubāda al-Aqra' (cf. Casiri, I, 127-8 y Hartmann, *loc. cit.*), copia probablemente este pasaje de Ibn Sa'd al-Jayr, como se ha sugerido en p. 83, nota 3.

³ Gracias a la amabilidad de M. Georges Vajda he podido obtener fotografía de las páginas en cuestión.

A continuación, ʿImād al-dīn da una noticia biográfica de ʿUbāda ibn Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz, del que cita dos versos ¹.

Ibn Jātima.

Abordemos ahora en su integridad el artículo de Ibn Jātima, al que ya hemos aludido repetidas veces.

Ibn Jātima, médico y renombrado poeta almeriense (m. circa 770 = 1369), compuso un libro sobre su ciudad natal, titulado *Maziyyat Almeriyya*, que, a juzgar por las citas ocasionales que de él subsisten ², era principalmente, como tantas otras mono-

¹ Son los únicos que he podido encontrar de ʿUbāda ibn Muḥammad ibn ʿUbāda, y dicen así:

إِنَّمَا الْفَتْحُ هَلَالٌ طَالَعٌ ☆ لَاحٌ مِنْ أَزْوَارِهِ فِي فَلَكٍ
خَدَهُ شَمْسٌ وَلَيْلٌ شَعْرُهُ ☆ مِنْ رَأَى الشَّمْسَ بَدَتْ فِي حَلَكِ

La identidad de este ʿUbāda, hijo de Muḥammad ibn ʿUbāda, queda establecida firmemente por el hecho de que lo mencionen, al parecer con independencia una de otra, dos fuentes distintas: Abū-l-Šalt e Ibn Saʿd al-Jayr. — Como Ibn Saʿd al-Jayr (y al-Šafadī, sin duda copiándolo) lo designa como ʿU. b. M. b. ʿU. al-Aqrāʿ, hemos de concluir que este apodo se refiere *al propio* ʿUbāda ibn Muḥammad, mientras que el sobrenombre en ʿU. b. M. b. ʿU. al-Qazzāz (Abū-l-Šalt < ʿImād al-dīn < *Ajbār al-Mulūk*) ha de referirse indudablemente a su antepasado. — Según Dozy, *Loci de Abbadidis*, I, 115, n. 228, en el *Ajbār al-Mulūk* (ms. Leiden, Warner, 639) hay dos cortas biografías de Abū ʿAbd Allāh Muḥ. b. ʿUb. al-Qazzāz y de ʿUb. b. Muḥ. b. ʿUb. al-Qazzāz. Ambas noticias (pp. 260 y 263 del ms.) proceden sin embargo de la *Farida*: De Muḥ. b. ʿUbāda se cita nuestro n° III (infra, p. 92), líneas 1-3; y de ʿUbāda b. Muḥ. b. ʿUbāda los dos versos del comienzo de esta nota. Estos dos versos figuran, indudablemente procedentes también de la *Farida*, en Maqqarī, II, 497; pero en el índice y en Hartmann, páginas 89-90, aparecen erróneamente atribuidos a ʿUbāda ibn Māʾ al-Samāʾ.

² El título completo es (según Maqqarī, *Nafh al-ṭib*, I, 102, y *Azbār al-riyāḍ*, I, 23): *Maziyyat al-Mariyya ʿalā gayri-bā min al-bilād al-andalusiyya*. — Citas del mismo se encuentran en *Nafh al-ṭib* = *Analectes*, I, 576 (Ibn ʿArabī); *Azbār al-riyāḍ*, I, 23, 25; III, 8-10, 20 (ʿIyād); II, 302-4 (Ibn Jamīs); II, 345-6 (Ibn al-Ḥakīm); III, 54-5 (Ibn ʿArabī). — El mismo libro ha sido extensamente utilizado en la *Durrat al-ḥiḡāl* de Ibn al-Qāḍī (ed. Allouche, 1936), que lo cita expresamente en los n°s 399 (Abū Murayna) y 505 (Ibn ʿAṣūn), aunque en ambas ocasiones el editor no ha reconocido el título y ha impreso: *أبن خاتمة في مرثيته*,

grafías árabes sobre ciudades, un diccionario biográfico de los hombres célebres que nacieron o tuvieron alguna relación con Almería. Maqqarī (*Azḥār al-riyād*, II, 252-255) cita en entero la noticia dedicada a Muḥammad ibn 'Ubāda.

Comienza así: «Muḥammad ibn 'Ubāda, de *kunya* Abū Bakr, conocido por al-Qazzāz. Creo que era natural de Málaga. Era uno de los más eminentes literatos y de los más célebres y capaces poetas. Estaba especialmente dotado para el género del *tawṣīḥ*, en el que su fama se extendió hasta el máximo... Este género es una de las invenciones de los andaluces...» Aquí cita Ibn Jātima el pasaje de Ibn Bassām sobre los orígenes de la «muwašṣaḥa», y, a continuación, el texto de Ibn Sa'īd en su *Kitāb al-muqtataf* sobre el mismo asunto ¹, y el de Ibn Sa'd al-Jayr copiado más arriba. Luego sigue por su cuenta: «Muḥammad ibn 'Ubāda fué uno de los poetas de al-Mu'tasim, al que ciñó como cinturón todas las perlas enfiladas [de sus versos]... El mejor de sus panegíricos dentro del género *tawṣīḥ* es la «muwašṣaḥa» que comienza: *Kam fi qudūdi-l-bān* (muwašṣaḥa n° I, v. 1)... Su mejor pasaje, debido a su ajuste y facilidad de versificación, difícil de encontrar tan perfecta incluso en prosa, es uno de sus *marākiz* [es decir, *aqfāl*], donde dice: *Lammā gadā qādira* (n° 1, v. 13-16)... El poema termina con estas palabras: *Mā-amlaha-l-mibraṭyān* (n° I, v. 43)». A continuación sigue: «Algunos versos suyos fueron insertos por el literato Abū Aḥmad [léase: Abū-l-Ḥasan] Yā'far ibn Ibrāhīm ibn al-Ḥāyṭ al-Ma'āfirī en su libro *Miḥakk al-šī'r*». Siguen los versos tomados de Ibn al-Ḥāyṭ.

en vez de *في مزيتة*, del mismo modo que en el n° 518 lee: *اخو أبي العباس* *صاحب المزية*, en vez de *صاحب المزية*. Ibn Jātima es asimismo citado como autoridad, aunque sin mención del título de un libro, en los n°s 151 (Ibn Šu'ayb), 164 (Aḥmad ibn al-Qāsim), 500 (Ibn Bušrā), 510 (al-Tarsūnī), 523 (Ibn al-Ḥakim), 527 (Ibn Yābir), 1.233 (Ibn Farḥūn), y tal vez en otros pasajes que se me han podido escapar. — Podemos añadir que, con mucha probabilidad, la inmensa mayoría de las demás noticias biográficas sobre personajes de Almería (cf. Índice, s. v., pp. 615-6), aunque no se mencione la fuente de que derivan, proceden también de la *Maziyyat Almeriyya*, tanto más cuanto que en ellas se aduce como autoridad a gentes bien conocidas como maestros de Ibn Jātima.

¹ Cf. al-Ahwānī, en *AL-ANDALUS*, XIII [1948], pp. 19 ss.

Maqqarī.

En su *Nafḥ al-ṭīb* = *Analectes*, II, 279-80, al-Maqqarī reproduce, tomándola de fuente desconocida, la siguiente anécdota:

«Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿUbāda, el *waššāḥ*, recitó a al-Muʿtaṣim ibn Ṣumādih un poema en que le decía [nº II]:

*Si no fuese esclavo de la familia de Ṣumādih
y si en su tierra no estuviese mi origen y mi vida y en ella no
[hubiese nacido,
a ningún otro sitio me dirigiría más que a ellos,
y a su sombra viviría constantemente.*

Ibn Ṣumādih quedó encantado y le dijo: 'Ibn ʿUbāda, no te hemos hecho la debida justicia. Tú no eres un esclavo, sino un hombre libre. Dinos francamente cuáles son tus deseos'. El poeta replicó: 'Yo soy vuestro esclavo, como dijo Ibn Nubāta:

*Tu generosidad no me ha dejado cosa que desear.
Me has hecho permanecer en el mundo sin esperanza'.*

Entonces al-Muʿtaṣim se volvió a su hijo al-Wāṭiq Yaḥyà, su heredero, y le dijo: 'Si buscas hombres que sean tus hechuras, hazlo con hombres como éste...'. De este modo Ibn ʿUbāda se convirtió en comensal del mencionado heredero del trono, y en honor del rey y de su hijo compuso las célebres «muwaššahas», como aquella que empieza: *Kam fī qudūdi-l-bān*, etc. [nº I, v. 1-2]».

En otro pasaje (II, 330), Maqqarī cita asimismo un poema de Ibn ʿUbāda en elogio de Ibn Bassām, el autor de la *Dajira* (nº VI).

Ibn Sanā' al-Mulḳ e Ibn Saʿīd.

Las cinco «muwaššahas» de que más adelante damos los textos se hallan íntegras en el *Dār al-ṭirāz* de Ibn Sanā' al-Mulḳ. La primera se inserta sin nombre de autor; pero no hay duda

sobre su paternidad, ya que, como hemos visto, su comienzo se halla en Maqqarī y varios de sus versos en Ibn Jātima, en los dos casos atribuída expresamente a Muḥammad ibn ʿUbāda¹. Se trata de un interesante poema que, naturalmente tras del *tagazzu*, contiene la descripción de una fiesta naval, celebrada en la bahía almeriense con ocasión del *mibraḡān* o solsticio de verano (24 de junio), en términos que resultan muy parecidos a los de la pintura poética de un festival náutico semejante también organizado con motivo del *mibraḡān* por el príncipe de Denia, hecha por Ibn al-Labbāna². Almería, como es sabido, había sido la principal base naval del Califato omeya, y esta tradición la conservaban los Banū Ṣumādih. Muṭaṣim tenía una flota importante, se apasionaba por ella, e Ibn al-Ḥaddād nos ha hablado de sus barcos en un poema transmitido parcialmente por Maqqarī³.

Las «muwašṣaḥas» II y III sólo constan en el *Dār al-tirāz*, atribuídas a ʿUbāda. Hartmann entendió que era ʿUbāda ibn Māʾ al-Samāʾ⁴; pero claro es que se trata de un error debido a una lectura demasiado rápida, ya que en ambos poemas se celebra a Muṭaṣim ibn Ṣumādih, y por tanto han tenido que ser escritos por un poeta de su corte, y no por Ibn Māʾ al-Samāʾ, que es bastante anterior.

La n° II puede incluso ser fechada con bastante exactitud, ya que celebra con ponderaciones exageradas la reconciliación entre Muṭaṣim y Mʿutamid de Sevilla, que, tras de vivir en una atmósfera de mala voluntad, hicieron la paz, ante la amenaza cristiana y la próxima venida de Yūsuf ibn Tāšufin, reuniéndose

¹ Claro es que la cita de Maqqarī no es un testimonio independiente, pues ha conocido la «muwašṣaḥa» de Ibn ʿUbāda a través de Ibn Jātima.

² Cf. ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākūšī, *Muʿjib*, ed. Dozy, p. 107; citado por Pérès, *Poésie andalouse en arabe classique*, p. 216.

³ Cf. Pérès, *Poésie andalouse*, p. 215, citando a *Qalāʾid*, p. 47 y a Maqqarī, *Analectes*, II, 458-9.

⁴ *Op. cit.*, pp. 90 y 93. En el primer pasaje dice: «Es de notar que Ibn Sanāʾ al-Mulk, que vivió doscientos años antes que Ibn Jaldūn, no haya mencionado el nombre del autor de la muwašṣaḥa [n° V] que Ibn Jaldūn, III, 391, atribuye a ʿUbāda al-Qazzāz, lo cual muestra, al mismo tiempo, que el ʿUbāda del cual cita poemas en los f°s 27 v ss., 32 v ss. y 40 r ss., es alguien distinto, o sea ʿUbāda ibn Māʾ al-Samāʾ».

por tres semanas en la frontera de sus respectivos dominios, poco antes de que Muṭamid fuera a Marruecos a invitar a Yūsuf, o sea en 479 (cf. Marrākuṣī, *Muʿyib*, ed. Dozy, pp. 95-6, y Dozy, *Recherches*³, I, 266).

La n° III es un panegírico de Muḥammad ibn Ṣumādiḥ, llamado en ella al-Wāṭiq, título que debió de llevar además del más conocido de al-Muʿtaṣim ¹.

La n° IV no contiene ninguna alusión histórica e Ibn Sanā' al-Mulk se la atribuye también a ʿUbāda, por lo cual podemos presumir que su autor es el mismo de las otras tres.

No es, sin embargo, Ibn Sanā' al-Mulk el único en hablar de ʿUbāda. Ibn Saʿīd, en el capítulo que dedica a la «muwašṣaḥa» en su *Kitāb al-muqṭaṭaf min azāhir al-ṭuraf* (copiado por Ibn Jaldūn, *Prolegòmenes*, IV, 390 ², dice: «El primero que sobresalió en este género después de ambos [después de Muqaddam e Ibn ʿAbd Rabbihi] fué ʿUbāda al-Qazzāz, poeta de al-Muʿtaṣim ibn Ṣumādiḥ, señor de Almería. El Aʿlam al-Baṭalyawsī cuenta haber oído decir a Abū Bakr ibn Zuhr que «todos los autores de muwašṣaḥas están en deuda con ʿUbāda al-Qazzāz», refiriéndose al poema de éste en que escribe: *Badru tamm, šamsu ḍuhā, etc.* [n° V, v. 16-18]. Se pretende que no sobrepasó a ʿUbāda ninguno de los autores de «muwašṣaḥas» contemporáneos suyos que vivieron en la época de las taifas».

Los datos del problema.

Como se ve, Ibn Sanā' al-Mulk e Ibn Saʿīd atestiguan la existencia de un autor de «muwašṣaḥas» llamado ʿUbāda al-Qazzāz, que, lo mismo que Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz, vivía en la corte de Muʿtaṣim de Almería. ¿Es que dicho ʿUbāda

¹ Cf. Ibn ʿIdārī, *Bayān*, III, ed. Lévi-Provençal, pp. 167-8. — Es posible que cuando al-Maqqarī dice que Ibn ʿUbāda compuso «muwašṣaḥas» en alabanza de Muʿtaṣim y de al-Wāṭiq, creyese erróneamente que el título de al-Wāṭiq de este poema se refiere al heredero de Muʿtaṣim; o bien, es posible también que Ibn ʿUbāda, antes de estas «muwašṣaḥas», compusiera otras, hoy perdidas, en honor de Yaḥyà al-Wāṭiq.

² Cf. supra, p. 86, nota 1.

era una persona diferente de Ibn 'Ubāda? ¿Es que Ibn 'Ubāda debe ser considerado como un hijo de 'Ubāda?

Esta última solución parecería la más obvia, si no se opusiese una grave dificultad ¹. ¿Cómo es concebible, en efecto, que Ibn Bassām, al dedicar a Muḥammad ibn 'Ubāda al-Qazzaz un artículo especial, pasase en silencio a su padre 'Ubāda, cuando éste, a juzgar por las «muwaššahas» que nos han llegado adscritas a su nombre, habría sido un poeta considerable? Más aún: ¿por qué Ibn Sa'd al-Jayr habría omitido su nombre entre los autores de «muwaššahas» descendientes de 'Ubāda al-Jazra'ī, y *habría, en cambio, citado el de su hijo*, Muḥammad ibn 'Ubāda? Añádase, por último, y más en general, que es sumamente extraño el que, a propósito del supuesto 'Ubāda, *no haya en absoluto ninguna referencia biográfica*: su existencia sería fantasmal y quedaría en realidad limitada al solo nombre.

A la vista de tales argumentos, se siente uno inclinado a suponer que este 'Ubāda no ha existido jamás y que las «muwaššahas» que se le atribuyen son, en realidad, de Muḥammad ibn 'Ubāda. Las referencias a 'Ubāda hechas por Ibn Sanā' al-Mulk e Ibn Sa'īd serían, en ese caso, resultado de una mala inteligencia. Por lo que atañe a Ibn Sanā' al-Mulk, autor oriental, se podría suponer, sin gran dificultad, que ha transformado a Muḥammad ibn 'Ubāda en un simple 'Ubāda, por una confusión con 'Ubāda ibn Mā' al-Samā'. Pero el caso de Ibn Sa'īd es más difícil de explicar, ya que nos dice, además, que 'Ubāda era un poeta cortesano de Mu'taṣim de Almería, y así, el error sería más grave y más inconcebible en un escritor tan bien informado ².

No se puede decir, por tanto, que la eliminación definitiva de 'Ubāda al-Qazzāz esté exenta de problemas y sea paladinamente clara. Nos hallamos, pues, ante una *aporía*. Dos hipótesis son posibles: o bien hubo en la corte de Mu'taṣim dos autores de «muwaššahas», llamados uno 'Ubāda al-Qazzāz y otro

¹ Visto parcialmente por Hartman; cf. supra p. 80, nota 1.

² Adviértase, sin embargo, que, tanto Ibn Sanā' al-Mulk como Ibn Sa'īd — únicos testimonios de la existencia del poeta 'Ubāda — no hacen en absoluto *men- ción ninguna* de 'Ubāda ibn Mā' al-Samā'. Sería rarísimo que se tratase de una coincidencia.

Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz; o bien no hubo más que uno llamado Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz, y el nombre ʿUbāda al-Qazzāz es una deformación del auténtico. Ambos supuestos presentan dificultades, y lo único que podemos hacer es preferir de los dos el que tenga menos inconvenientes. En estas condiciones, parece, en general, que la segunda hipótesis es la que parece más plausible ¹.

TEXTOS POÉTICOS

POEMAS CLÁSICOS

I

20 versos (metro wāfir, rima āḥū) de un panegírico de al-Muʿtamid de Sevilla, con motivo de la batalla de Zallāqa, remitido por medio de una carta al astrónomo Abū Bakr al-Jawlānī. La carta y los versos 1-14 y 19-20 se hallan en Ibn Bassām, *Dajīra*, ed. Cairo, I-2, pp. 300-2. Al final de este pasaje dice Ibn Bassām que más versos de esta poesía se citan en la parte II de la *Dajīra*. En efecto, en el manuscrito oxoniense de la parte II (Marsh 407), f° 65 r, se encuentran los versos 15-20; pero no los copiamos por hallarse también incluidos en Ibn Jāqān, *Qalāʾid*, ed. Marsella-París 1277, p. 14 (= Dozy, *Loci de Abbadidis*, I, 49-50), de donde las líneas 15-18 pasaron a la antología de ʿImād al-dīn ².

II

2 versos (metro ṭawīl, rima dī) de un panegírico en honor de al-Muʿtaṣim ibn Ṣumādīḥ. Conservados en Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* = *Analectes*, II, 279.

¹ Existe una tercera posibilidad, y es que Ibn Sanāʾ al-Mulk e Ibn Saʿīd llamen «ʿUbāda» a ʿUbāda al-Aqrāʾ, el hijo de Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz (cf. supra, p. 85, n. 1). Sin embargo, este ʿUbāda parece haber sido más bien un poeta insignificante y en ninguna parte se le menciona como autor de muwašṣaḥas; de suerte que costaría trabajo atribuirle todas estas muwašṣaḥas. Por lo demás, su designación correcta sería ʿUbāda al-Aqrāʾ, y no ʿUbāda al-Qazzāz.

² En el v. 15, ʿImād al-dīn tiene mal: حرجت, en vez de جرحت.

III

5 versos (metro mutaqārib, rima *m*), conservados por ʿImād al-dīn, *Farīdat al-qaṣr*, ms. B. N. París, ar. 3331, f° 15 = Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* o *Analectes*, II, 492, en los que alaba a Ibn Ṣumādīḥ, «mezclando el *nasīb* con el *madīḥ*» ¹.

IV|

7 versos (metro kāmīl, rima ʿū), en honor de un miembro de la familia Banū ʿAbd al-Ḥamīd. Conservados por Ibn Bassām, *Dajīra*, ed. Cairo, I-2, p. 302.

V

2 versos (metro kāmīl, rima īz), en honor de un visir llamado ʿAbd al-ʿAzīz ². Conservados por Ibn Bassām, *Dajīra*, ed. Cairo, I-2, p. 303.

VI

4 versos (metro jafīf, rima āmī), en elogio de Ibn Bassām, comparado a los más grandes poetas. Conservados por Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* = *Analectes*, II, 330, con la cabecera: «Abū Bakr ibn ʿUbāda al-Qazzāz, el *muwašṣiḥ*, ha dicho sobre Ibn Bassām, el autor de la *Dajīra*».

VII

3 versos (metro ṭawīl, rima ārī), de reproche a un personaje llamado Abū ʿĀmir ³. Conservados por Ibn Bassām, *Dajīra*, ed. Cairo,

¹ En el v. 2, Maqqarī tiene mal: راحتيك, en vez de راحتيه; y en el v. 5, en el 1^{er} hemistiquio: حال وحد, y en el 2^o: حال وعم.

² Probablemente se trata de Abū-l-Aṣḡag ʿAbd al-ʿAzīz ibn Arqam, visir de Muʿtaṣim y autor también de *muwašṣaḥas* (nombre completo en Maqqarī, II, 335 y 833).

³ Tal vez Abū ʿĀmir ibn Arqam, hijo del visir mencionado en la nota anterior. Cf. Ibn Jāqān, *Qalā'id*, pp. 132 ss.

I-2, p. 302, con la cabecera (en algunos mss.): «Me recitó Abū Bakr al-Jawlanī, el astrónomo, diciendo que a él se los había recitado en persona Abū 'Abd Allāh ibn al-Qazzāz».

VIII

2 versos (metro munsariḥ, rima ānī). satíricos, Conservados por Ibn Bassām, *Dajira*, ed. Cairo, I-2, p. 303. Los reproducimos porque hemos de ocuparnos de ellos en el Apéndice:

وله في رجل قراق من أهل جيان:

أوغادُ أهل المِريّة افترسوا * عرسك يا وِغدُ أهل جيان
قراقُهم أنت غير أنهم * قد بشروا رأس قافك الثاني

IX

3 versos amorosos (metro sarī^c, rima 'ī). Conservados por Maqqarī, *Azhbār al-riyāḍ*, II, 255, procedentes de Ibn al-Ḥāyḡ, a través de Ibn Jātima.

X

2 versos (metro ṭāwīl, rima ābī), improvisados, por orden de al-Mu^ctaṣim, para describir un abejorro que salía de una de las rosas que había en la cámara real. Conservados por Maqqarī, *Azhbār al-riyāḍ*, II, 255¹.

¹ En el primer verso, la palabra حمادي de un ms. es oscura; la variante سماوي, de otro, tiene mejor explicación: أخضر سماوي, «verde con reflejos azul celeste». — En la cabecera, los mss. dan, para «abejorro», القيقوان o القيقزان; pero, como advierten los editores, ninguna de las dos palabras aparecen registradas en los diccionarios.

XI

2 versos (metro jafif, rima *ibā*), describiendo un carbón encendido. Conservados por Ibn Bassām, *Dajira*, ed. Cairo, I-2, p. 303.

XII

3 versos (metro kāmīl, rima *ūrī*), dirigidos a Muṭaṣīm, que se había retrasado en hacer regalos a sus poetas. Conservados por Maqqarī, *Azbār al-riyāḍ*, II, 255.

XIII

2 versos (metro sarī^c, rima *ak*), improvisados en diálogo, el primer hemistiquio por Ibn ʿUbāda y los otros tres por Ibn al-Qābila de Ceuta, en ocasión de estar juntos en Almería contemplando a un bello mancebo que nadaba en el mar y que para descansar se agarró a un barco. Conservados por Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* = *Analectes*, II, 412 y 423, procedentes de Ibn Bassām, *Dajira* (parte no publicada aún). En *Azbār al-riyāḍ*, II, 255, Maqqarī inserta también los versos, sin el marco anecdótico, como obra de solo Ibn ʿUbāda (procedentes en este caso de Ibn Jātima).

M U W A Ṣ Ṣ A Ḥ A S

I

Ibn Sanā' al-Mulk, *Dār al-ṭirāz*¹, 24, f^{os} 38 r-v, 20 r-21 v. Las líneas 1, 13-16 y 43-44 son citadas (procedentes de Ibn Jātima) por Maqqarī, *Azbār al-riyāḍ*, II, 254. Las l. 1-2 figuran también en *Nafḥ al-ṭīb*, II, 280.

¹ Para el *Dār al-ṭirāz* hemos utilizado una copia hecha sobre fotocopias del ms. Leiden n^o 286 (sigla L.). Gracias a la amabilidad del prof. L. Massignon he-

كم في قدود البان¹ تحت اللم من أقر عواط²
 بأنمل وبنان مثل العنم لم تنبر لعاط³

هن الظباء الشمس قنيصهن الضيفم
 ما إن لها من كنس إلا القلوب الهيم
 القرب منها عرس والبعد عنها مأثم
 تلك الشفاه اللعس يحيى بهن المغرم
 لها لحاظ نعس ترنو إلى من يسقم⁴

بأعين الغزلان وتبتسم عن جوهر الاسماط
 قضى لها الغيران أن تكتتم في مضر الانسياط

أهوى رشا ساحرا هواه لي ما أقتله
 قد مسخت طائرا ألحاظه قلبي وله
 ولم يزل سادرا على لمى⁵ ما علله
 لما غدا قادرا غدا⁶ قليل⁷ المعذله
 يا حاكما جائرا ظلمت⁸ من لا ذنب له

mos tenido asimismo oportunidad de usar una edición manuscrita del libro de M. J. Rikaby (tesis doctoral sostenida en París 1947), que anota algunas variantes del ms. Cairo (III², 342), que en general parece más correcto. La sigla C. designa estas variantes (ya que desgraciadamente hasta ahora no he podido consultar directamente el ms. cairota); pero entre ellas, y salvo unos pocos ejemplos característicos, he prescindido de las puramente ortográficas. — N. B.: Algunos folios del ms. de Leiden han sido encuadrados en mal orden, como se verá por las referencias a alguno de los poemas que siguen.

1. Azbār: الليان. 2. Pl. de أعيط. 3. Maqq.: للعاطي. 4. C.: تسقم. 5. Ri-kaby (= C. ?) (?): حوى. 6. Azbār: أضحي. 7. Azbār, Ms. B.: عزيز. 8. Azbār: قتلت.

خف سطوة الرحمن إذا حكم بين البري والخاطي
سطوت بالهيمن¹ ظلما ولم تستبصر² يا ساطي³

يا ويح من شوقا إلى خلي⁴ قد سلا
قضى بأن يغرقا في الدمع من قد أمحلا
ظلما وأن يخفقا منه الفؤاد المبتلى
كأنما علقا منه على تلك الطلا
فقلت مستنطقا من ذا الذي أهدى إلى

فؤادي الخفقان فقال قم فلتنظر في الشاطي
إلى بنود الشوان عدواك ثم واستخير أقراط⁵

أما تراها مشول على قناها خافقه
في جاريات تجول مثل الجياد السابقة
إنشاء من في المحول ينشي السحاب الوادقه
سمت على النجم طول منها فروع باسقه
إن الشريا تقول وإنها لصادقه

ما فوق هذا مكان من الهمم فيه يري⁶ مناطي
سمت على كيوان منه القدم والمشتري مواطي

¹ *Azbār*, Ms. B: بالبهتان. ² C.: يستنصر (preferida por Rikaby).

³ Las lín. 15 y 16 aparecen intercambiadas en *Azbār*. ⁴ C.: حبيب. ⁵ C.: أقراطي. ⁶ Según C.; L.: ترى (preferida por Rikaby).

أفلاك ملك تنير سعادة للمسلمين
 تسري الدجى وتسير بالفتح والنصر المبين
 يسوء بعد النذير منها¹ صباح المنذرين
 تمدى بمدح الامير إلى بلاد المشركين
 أنى نما² فتطير بمثل أشفار الجفون

ومبسم الخرصان قد انتظم كأسطر الامشاط
 والبحر كالبركان قد اضطرم بمسعر الانفطاط

ومهرجان له يوم أنيق منظره
 بحر حكى رمله من كل طيب عنبره
 والشاط قد حله محمد وعسكره
 مركبا رجلاه³ فلكا حكى ضميره⁴
 فقال عبد له مستحسنا ما يصره

ما أملح المهرجان رمل⁵ ينم كالعنبر للواطي
 والفلك كالعقبان والمعتصم بالعسكر في الشاطي

Este poema fué imitado por el poeta hebreo-egipcio Yōsef b. Tanḥum Yērušalmi (2ª mitad del s. XIII), que empleó como *jarŷa* el comienzo de la muwaššaḥa de Ibn ʿUbāda. Las últimas líneas anteriores a la *jarŷa*, que sirven de transición a ésta, dicen así: «Vuestro nombre, cuando estoy enfermo, es una droga contra mi grave do-

¹ Según C.; L.: منه. ² Según C.; L.: ابي يحيى (Abū Yahyà era, sin duda, la *kunya* de Muʿtaṣim), ³ Según C.; L.: رحله. ⁴ Las

líneas 40 y 41 aparecen intercambiadas en L. ⁵ *Azbār*: وفل^{رو}.

lencia. Por eso, noche y día, recito bellos versos sobre vos. Este es uno de ellos, compuesto en el metro del verso del poeta árabe: *Kam fī qudūdi-l-bān*, etc.»¹.

II

Ibn Sanā' al-Mulk, *Dār al-tirāz*, f^{os} 27 v, 39 r.

دعني أشم برقا جمد مرجان
قد انتظم فيه البرد فازدان

يوم النوى في موقف البين
أهدى الهوى إليّ ضدين
نار الجوى وأدمع العين

فتضطرم وتتقد² أشجان
وتنسجم وتطرد أجفان

قل للعدى قد سل سيفيه
دين الهدى من عزم ملكيه
وأكد³ ود محبيه

شمل نظم جبل عقد بنيان
لا ينهدم له الابد³ أركان

¹ Cf. mi artículo en hebreo: *Imitaciones de muwaššahs árabes en la poesía hispanohebraica en Tarbiz*, vol. XVIII [1947], pp. 166 ss., Apéndice (pp. 184 ss.)

² Según C.; L.: وتتقد.

³ Según C.; L.: أليد.

والى¹ أبو يحيى أبا القاسم
والمشرب قد لذ للحائم
والمذهب قد ضاق بالقائم

بحرا نعم لمن ورد² ظمان
سيفا نقم لمن مرد أو خان

هل اثلا سواهما المجدا
أو سربلا حاشاهما الحمدا
بدرا علا لم يعدما سعدا

حازا حكم أعيت خلد لقمان
إلى همم جازت أمد كيوان

كل الانام³ بذاك يعتد⁴
ففي الكرام³ كلاهما فرد
إن الحمام في قبضها⁵ تشدوا

قل هل علم أو هل عهد أو كان
كالمعتصم والمعتمد⁶ ملكان

¹ L.: وإلى.

² Según C.; L.: نظر.

³ Palabras inter-

cambiadas en L.

⁴ Según C.; L.: تعتد.

⁵ C.: أيكها.

⁶ Mss.: المعتضد; cf. supra, pp. 88-89.

III

Ibn Sanā' al-Mulk, *Dār al tirāz*, f^{os} 40 r-41 v.

رح للراح وباكرا	بالمعلم المشوف
غبوقا او صبوح	على الوتر الفصيح
ليس اسم الراح عندي	ماخوذا فاعلم
إلا من خاء الخد	وميم المبسم
وراء ¹ ريق الشهد	العاطر الفم
فكن اللهم هاجر	وصل هذي الحروف
كى تغدو وتروح	بجسم له روح
بالله سقنيها	في ود الوائثق
فإن منه فيها	شبه الخلائق
من أعدم الشبيها	في المجد الباسق
له من المفاهر	تليها وطريف
دوح في عهد نوح	وروضة تفوح
هل تحسن المدائح	من كل مادح
إلا على الجعاجح	بني الصمادح
فأنهم مصابيح	على سـسـوانـج

¹ والراء Según C.; L.: والراء.

اكارم اكابر صيد شم الانوف
 حازوا المجد القريح¹ فخصوا بالمديح

محمد بعيد مرامه قريب
 وحوله جنود من اله تجيب²
 كانهم اسود في حومة الحروب

اذا سلوا البواتر فالحين والحتوف
 والصر والفتوح واية تلوح

اذا لاح ابن معن في جيشه اللجب
 ونادى كل قرن باسمه في اللعب
 والهيجاء تغني والسيف قد طرب

ما املح العساكر وترتيب الصفوف
 والابطال تصيح الواثق يا مليح³

¹ Mi copia de L. tiene القريح; pero Rikaby tiene الصريح, sin ninguna nota. Como ambas lecciones dan buen sentido, y en este momento no puedo consultar el ms. L., no estoy seguro de la lectura.

² Según C.; L.: نحب.

³ Según C.; L.: آملح.

IV

Ibn Ṣanā' al-Mulk, *Dār al-ṭirāz*, f^{os} 32 v-33 r.

بابي علق	بالنفس عليق
هويت هلالا	في الحسن فريدا
اعار الغزالا	الحاظا وجيدا
وتاه جمالا	لم يبغ مزيدا
بدر يتلالي	في حسن اعتدال
زانه رشق	والقد رشيق
بدر يتغلب	بالسحر المبين
عذار معقرب	على ياسمين
سوسان مكتب	بورد مصون
لما لاح يسحب ¹	ذيول الجمال
عن لي خلق	بالعشق خليف
جفاني يعيش ²	لوقي عليه
لو بالنفس ريش	لطرت إليه
وعقلي يطيش	في وجدي عليه ³
واللحظ المريش	بالسحر الحلال

للحسن جيوش / C.: ³ بعيش. ² Según C.; L.: يستحب. ¹ C.:
على مقلتيه.

فله مشق	والقلب مشوق
تعمد هجري	مذ ذبت ¹ بوده
وبددت صبري	على طول صده
ماء الحسن يجري	بصفحة خده
ثناياه تزري	بنظم اللالي
فمه حق	بالثم حقيق
لما ان تسربل	ثوب الحسن زيا
اردت اقبل	لماه الشها
فقال تمثل	بالشعر ابيا
وتاه ² تدلل	بأحلى مقال
انا قول قوقو ³	ليس بالله تذوقو

V

Ibn Sanā' al-Mulk, *Dār al-tirāz*. fos 24 r-25 r. Las líneas 16-18 citadas por Ibn Sa'īd, *Kitāb al-muqtaṭaf* (= Ibn Jaldūn, *Prol.* III, 391).

بابي	ظبي حمى	تكنفه	اسد غيل
مذهبي	رشف لما	قرقفه	سلسبيل
يستبي	لبي ⁴ بما	يعطفه	إذ يميل

¹ C.: دنت. ² C.: ومال. ³ *anā qūl cuco* = «Yo digo: [Tú eres] un...» Probablemente se trata de la palabra española *cuco*, que el Diccionario académico define «taimado, astuto, que ante todo mira por su medro y comodidad». ⁴ Rikaby (= C, ?): قلبي.

ذو اعتدال يعزى إلى ذي نعمة ثابت
في ظلال تحت منلى قطر الندى بآت

ذو فتور ذو غنج ذو مرشف العس
العبير في أرج والحسن في ملبس
كم يثير وجد شجي بالندف مكتس

ذو اعتلال لو عللا أنطق عن ساكت
وغزال لو مقللا الحظ عن باهت

نير حد الهوى أن تجدوا¹ حده
كوثر سر الصدى • أن تردوا² ورده
انظروا محمدا واتئدوا³ عنده⁴

في هلال لو يجتلى جل عن الناعت
وزلال لو ابذلا بز تقى⁵ القانت

بدر تم شمس ضحى غصن نقى مسك شم
ما اتم ما اوضحا ما اورقا ما انم
لا بزم من لمحا فد عشقا قد حرم

فالوصال ما قد خلا في أمل فائت
والخيال ما قد علا في نفس خافت

¹ C.: يجدوا, que prefiere Rikaby.
Rikaby. ² C.: يردوا, que prefiere
Según C.; L.: وأبتدوا. ³ Según C. L.: عبده.
⁴ Mss.: يرتقى. ⁵

قاتلي اهن دما من قد غدا ملحدا
 سائلي مستفهما جيش الردى اعتدى¹
 واصلي كنت فما عما بدا قد عدا¹

لا سؤال عن مبتلى ينحت في صامت
 لينال ما املا والامر للشامت

كم يتيه كم وكم يابى الجوى ان يحول
 ارتضيه وإن حكم حكم الهوى في العقول
 قلت فيه والحب لم يرض سوى ما اقول

الجمال وقف على ظبي بني ثابت
 لا زوال في الحب لا عن عهده الثابت

Esta muwaššaha fué imitada por Ibn ʿArabī (*Dīwān*, ed. Būlāq, 84), que copió la *jarʿa*, y por el poeta hebreo-castellano Todros Abū-l-ʿĀfiya (2ª mitad del s. VIII), cuya muwaššaha aparece titulada: *laḥn Bi-abī ẓabyu ḥimā*, pero que compuso una nueva *jarʿa*, pues la del original no servía para su propósito (cf. el artículo citado supra, p. 98, nota 1).

¹ Estas dos líneas están intercambiadas en C.

APENDICE

DOS HISPANISMOS EN EL LENGUAJE DE IBN 'UBĀDA

1

Qarrān = 'cornudo'.

Hemos visto que el poema clásico n^o 8 (cf. supra p. 93) es un epigrama contra un alcorquero o fabricante de alcorques, originario de Jaén y residente en Almería, engañado por su mujer. Podríamos traducirlo así:

*Los patanes de Almería te han robado
a tu mujer, oh patán de Jaén.
Tú eres su alcorquero; pero ellos
han cortado ¹ la cabeza de tu segundo «qāf» ².*

En efecto, en la escritura magribī, si se suprime «la cabeza», es decir, el punto diacrítico del *qāf* final (ق la letra queda reducida a algo muy parecido al nūn (ن), y así, *qarrāq* (= alcorquero) se convierte en *qarrān* (= cornudo). El epigrama de Ibn 'Ubāda es por ahora el más antiguo testimonio de esta acepción en árabe.

Es bien sabido que en la mayoría de las lenguas europeas se dice figuradamente que los maridos engañados por sus muje-

¹ Es preferible la lección *بُتروا*, que los editores relegan a nota, que la de *بشروا*, que dan en el texto.

² La palabra *qārrāq* = 'alcorquero' tiene dos *qāf* (q): el inicial y el final.

res llevan cuernos en la frente. La expresión existe ya en el griego tardío: Ἡ γυνή σου πορνεύσει καὶ, κατὰ τὸ λεγόμενον, κέρατά σοι ποιήσει, Artemidoro, *Oneirocritica*, II, 12; κερασφόρος,, 'cornudo', *Anthologia Palatina*, XI, 278 (las dos citas según el *Greek-English Lexicon* de Liddel-Scott, I, 941). Dunger (*Germania*, XXIX, 59) lo explica por la práctica que se seguía antiguamente de meter o incrustar en la raíz de la extirpada cresta los espolones de un gallo castrado, que allí crecían y se convertían en cuernos de varias pulgadas de longitud (cf. el *New English Dictionary* de Oxford, V, 385, § 7). No tengo ahora a mano los adecuados testimonios de las diferentes lenguas de la Europa medieval para autorizar esta acepción. Dunger cita principalmente textos tardíos, entre ellos alguna curiosa información sobre el uso literario de la expresión por escritores como Rabelais y Abraham de Sancta Clara. Para el latín medieval, véase la sucinta nota que da Duncange (ed. 1883, II, 541) s. v. *cornu*¹. En lo que se refiere a la península ibérica, el prof. W. J. Entwistle ha tenido la amabilidad de escribirme: «*Cornudo* no aparece registrado como medieval portugués en el *Vocabulario* de H. Brunswick, ni se encuentra en el *Cid*, ni en Juan Ruiz ni en don Juan Manuel». Pero añade esta pertinente observación: «Esto no quiere decir que los españoles no usaran el vocablo, sino que, a diferencia de lo que ocurre en francés, no lo aceptarían en su literatura oral o escrita».

Por lo que hace al árabe², la expresión aparece sólo en los dia-

¹ Un ensayo sobre la historia de esta expresión desde un punto de vista lingüístico-literario sería sumamente interesante. El libro de L. Spitzer, *Einige Wörter der Liebesprache* (Leipzig 1918), que yo sólo conozco por citas, trata en las pp. 68 ss. de la designación del marido burlado como 'cuculillo' ('cocu', etc.), pero no, al parecer, como *cornudo*.

² Merece mencionarse el hecho de que Immanuel (Manoello) de Roma, el bien conocido escritor hebreo de comienzos del siglo XIV, tiene un divertido pasaje (*Maḥbarōt*, c. V; ed. Brody, pp. 144-6), en el cual describe un campesino (cf. p. 144, l. 13) engañado por su mujer, la cual vejatoriamente le aplica, entre otros, una larga serie de pasajes bíblicos referentes a animales cornudos. El conjunto produce un efecto claramente rabelesiano, o mejor, de un *fabliau* medieval (recuerde que el campesino es un tema favorito para el basto ingenio de los *fabliaux*). De hecho, no hay duda que el pasaje delata la influencia de algunos modelos europeos, aquí italianos. La frase se encuentra también en Immanuel, página 161, l. 20; 174, l. 6, y probablemente hay más casos. Sobre los elementos ita-

ectos occidentales, y evidentemente deriva del romance de al-Andalus. Ahora la encontramos en fecha tan temprana como el siglo XI; pero siguió en uso, y la consignan tanto el *Vocabulista* como Pedro de Alcalá (cf. Dozy, *Suppl.*, II, 339). De la definición de este último (= *cornudo en denuesto*) podemos inferir que la palabra se continuaba empleando en su tiempo, en un sentido muy amplio, como insulto. En su acepción originaria y en la figurada pasó indudablemente con los moriscos emigrados, al Magrib¹, donde varios viajeros europeos a registran, en los pasajes aducidos por Dozy.

2

Saqqāhu fi wuddi Fulān = 'le dió de beber por amor de Fulano'.

En la *muwaššaha* III, l. 8, encontramos la expresión *Bi-llāhi saqqi-nī-hā / fi wuddi-l-Wātiqi* = «Por Dios, escánciamelo [el vino] / por amor de al-Wātiq». De este uso existen más ejemplos de escritores andaluces, registrados por Dozy, *Suppl.*, I, 740 1: شرب في ودّ (أو) فلان (بودّ أو في وداد) = 'boire à la santé de quelqu'un'). Además de las referencias, Dozy llama certeramente la atención sobre la expresión paralela en latín medieval: *bibere in amore alicuius* (Ducange, I, 670 c). En español no encuentro más ejemplo que el de Clavijo, *Vida*

lianos en Immanuel, véanse las obras de Cassuto, citadas en la *Encyclopedia Judaica*, s. v. — Me parece recordar que también he encontrado la expresión en algún escritor hispano-hebreo del siglo XIII; pero en este momento no puedo precisar la referencia.

¹ Cf. Colin, en *JA*, 1933, p. 206, n. 2: «On sait que c'est principalement au XVI^e siècle, au cours de la période qui va de la prise de Grenade (1492) à l'expulsion définitive des Moriscos (1610), que les villes du Maroc du Nord furent profondément hispanisées».

del gran Tamorlán, ed. Acad., 157, 10: *beber por amor del señor*. La expresión se encuentra asimismo en un zéjel hebreo de Yehuda Halevi, bellissimo canto en alabanza del Sabbath, que empieza: *ʿAl ababhatekha eshte gëbbi ʿi* = ‘por tu amor bebo mi copa’ (nótese que la preposición árabe *fī* se ha cambiado en *ʿal*).

S. M. STERN.

TRADUCIDO DEL INGLÉS POR EMILIO GARCÍA GÓMEZ

NOVEDADES SOBRE LA BATALLA LLAMADA DE AL-ZALLĀQA (1086)

I

UNA VERSIÓN OFICIAL DE LA BATALLA

Es relativamente copiosa la documentación que poseemos en lengua árabe sobre la famosa batalla que tuvo lugar, el 23 de octubre de 1086, al norte de Badajoz, entre las tropas andaluzas y almorávides, por una parte, y las huestes de Alfonso VI, rey de Castilla y de León, por la otra ¹. Este encuentro — que casi todos los cronistas musulmanes designan con el nombre de batalla de al-Zallāqa — aparece también, como es lógico, en la historiografía cristiana, si bien ésta le dedica bastante menos atención ² y lo localiza en un lugar denominado Sacralias, que primero C. Seybold ³ y luego R. Menéndez Pidal ⁴ han intentado identificar con el actual topónimo Sagrajas.

El valor de los relatos árabes de la batalla es harto desigual. El más pormenorizado — e indudablemente el más fidedigno — es

¹ Véanse las referencias citadas en el artículo *al-Zallāqa* de la *Enc. de l'Is-lām*, IV, 1273 (Lévi-Provençal).

² Cf. los textos citados por J. Oliver Asín, en la segunda parte de este estudio.

³ C. F. Seybold, *Die geographische Lage von Zallāqa und Alarcos*, en *Revue Hispanique*, XV [1906], 647.

⁴ *La España del Cid*, I, Madrid 1947, 331-341.

el que figura en la compilación histórico-geográfica que Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ĥimyarī redactó con el título de *Kitāb al-rawḍ al-mi'tār* ¹. La larga narración del combate y de sus inmediatos antecedentes fué evidentemente tomada por al-Ĥimyarī de una fuente que no se ha creído en el caso de citar. Más tarde este relato fué íntegramente reproducido por al-Maqqarī en su *Nafḥ al-ṭīb* ², y, gracias a esta circunstancia, Dozy pudo utilizarlo de modo casi exhaustivo, hace más de tres cuartos de siglo, en su *Histoire des Musulmans d'Espagne* ³. Más recientemente, don Ramón Menéndez Pidal ha hecho en su *España del Cid* ⁴ un estudio crítico, para reconstituir en lo posible la batalla de al-Zallāqa y estudiar las consecuencias que la victoria almorávid tuvo en la evolución de los Reinos de Taifas y en la conducta política posterior de Alfonso VI.

Hace unos cuantos años, el descubrimiento de las *Memorias* de 'Abd Allāh ibn Buluggīn ibn Bādīs — el último rey zīrī de Granada, que, como se sabe, participó personalmente con sus propias fuerzas en la célebre batalla — nos procuró un nuevo relato que, a pesar de su brevedad, ofrece no escaso interés en muchos aspectos ⁵. El regio autor no cita ningún topónimo, limitándose a designar el encuentro con el impreciso nombre de «batalla de Badajoz». Por otra parte, enfoca los acontecimientos de manera mucho menos favorable para el Islam que los demás cronistas árabes, ya que no palía la rápida desbandada de la mayoría de las fuerzas andaluzas, apenas iniciado el combate, y atribuye la victoria final a la decisiva intervención del emir Yūsuf ibn Tāšufīn.

¹ *La Péninsule ibérique au moyen-âge, d'après le Kitāb ar-rawḍ al-mi'tār fi ḥabar al-aḥtār d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ĥimyarī*, ed. E. Lévi-Provençal, Leiden 1938, n° 84, pp. 103-116.

² *Analectes*, II, 676-86.

³ 2ª ed., Leiden 1932, III, pp. 126-129.

⁴ En el pasaje citado supra, p. 111, nota 4.

⁵ Cf. E. Lévi-Provençal, *Les «Mémoires» de 'Abd Allāh dernier roi zīride de Grenade (fragments)*, apud AL-ANDALUS, IV [1936-1939], pp. 75-77. — En la traducción española íntegra de las *Memorias* de 'Abd Allāh, que los dos autores de este artículo tienen ultimada y publicarán dentro de muy poco, el pasaje forma el § 49.

El documento que hoy damos a luz, y que una afortunada casualidad ¹ nos permite añadir a la ya extensa bibliografía referente a la batalla de 1086, constituye, por su propia naturaleza, el mejor testimonio que puede existir sobre las exactas circunstancias que produjeron la derrota de Alfonso VI. Como se verá, es de capital importancia y presenta evidente novedad ².

Se halla, como copia, en los folios 49 b-53 b del manuscrito árabe escurialense n.º 488. Aunque H. Derenbourg describió este códice en su catálogo ³, omitió, sin duda por haberlo examinado con demasiada prisa, señalar esta carta, razón por la cual no ha sido hasta ahora explotada. Otro tanto ocurrió con el texto de otras varias misivas oficiales de la época almorávid, que siguen en el manuscrito, ocupando unos treinta folios; que nos reservamos para publicarlas y extraerlas su jugo en estas mismas páginas, y que se refieren principalmente a la victoria de Uclés, al asedio de Zaragoza por Alfonso el Batallador y a la derrota que en 523 h. sufrieron los musulmanes en Alcalá. Las dos últimas son comunicados bélicos dirigidos a la población de Valencia.

Por lo que hace al documento cuyo texto y traducción damos en lo que sigue, constituye la «versión oficial» que de la victoria obtenida contra Alfonso VI, en el propio territorio peninsular, da el soberano almorávid triunfador, Yūsuf ibn

¹ Manifestamos públicamente nuestro agradecimiento al señor Ṣalāh al-dīn ʿAbd al-Raḥmān Jāliṣ, profesor en Bagdad, que prepara su tesis de doctorado en letras en la Sorbona, por haber tenido la gentileza de comunicarnos la existencia del documento que hoy publicamos, descubierto por él en la Biblioteca de El Escorial, durante su viaje de estudios por España.

² En el *Rawḍ al-qirtās* de Ibn Abi Zarʿ, ed. Tornberg, Upsala 1843, p. 96, se dice: «El Emir de los Musulmanes comunicó la victoria por escrito a los países de la otra orilla [del Estrecho] y a Tamim [ibn] al-Muʿizz señor de al-Mahdiyya [texto, erróneamente, al-Madīna], con lo cual las buenas nuevas se supieron en todas las tierras de Ifriqiya, así como en las del Magrib y al-Andalus... He aquí algunos párrafos de la carta que el Emir de los Musulmanes Yūsuf ibn Tāṣufin escribió a los países de la otra orilla». El resumen que sigue, aparte ser mucho más breve y descolorido que nuestro texto, apenas presenta con éste algún superficial punto de contacto.

³ H. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, París, Leroux 1884, s. n.º.

Tāšufīn, al monarca zīrī de Ifriqiya Tamīm ibn al-Muʿizz ibn Bādīs ¹, que llevaba el *laqab* honorífico de al-Nāṣir li-dīn Allāh y residía en su capital al-Mahdiyya ². No se nos dice ni el nombre del secretario de la cancillería que ha redactado la epístola en nombre del emir almorávid, ni la fecha de redacción de la misma, ni se indica, tampoco aquí, el nombre del lugar exacto en que ocurrió el encuentro; pero ninguna de estas omisiones dan en modo alguno pie para dudar de la completa autenticidad de la carta, la cual, escrita en el mismo estilo de las cancillerías andaluzas de aquella época — es decir, en una prosa rimada bastante sencilla, sin demasiadas alusiones literarias y con una proporción normal de citas o paráfrasis alcoránicas —, tiene la ventaja de ser legible con facilidad y de no enmascarar en exceso la relación de los acontecimientos con figuras retóricas que, por lo general, más los oscurecen que los aclaran.

[49·v] رسالة كتب بها الأمير أبو يعقوب يوسف بن

تاشفين الى الناصر لدين الله تميم بن المعز بن باديس

بالمهدية ، يصف فيها ³ فتح بلاد الغرب ، وجواره

للاندلس للجهاد بها ، وهزيمته للاذفونش أمير النصارى

في رجب سنة تسع وسبعين وأربعمائة

الحمد لله الذي منّ علينا بالإسلام ، وفضلنا بمحمد نبيه

— عليه السلام — . أحمده حمداً يوجب المزيد من آلائه ،

والسبوغ من سرائه ونعمائه .

¹ Cf. *Enc. Isl.*, IV, 679 (G. Marçais). Reinó en la Berbería oriental de 454 (1062) a 501 (1108).

² Sobre *al-Mahdiyya*, cf. *Enc. Isl.*, III, 127-128, s. v. (G. Marçais).

³ Ms.: فيه.

كان من قضائه — جلّ ثناؤه ، وتقدّست أسماؤه —
 لما أراد قمع المردة الطغاة من زناتة وغيرهم في بلاد المغرب ،
 سبّب إلينا منهم المطلب . ففعلونا آثارهم ، وأخلينا منهم ديارهم ؛
 وكذلك نفعل بالقوم الظالمين ؛ فقومنا [50 r] هنالك الدين ،
 ومهدنا بها المسلمين ؛ فصفت لنا ضمائرهم ، وخلصت لنا في
 الله تعالى نيّاتهم وسرائرهم ، حتى وصلنا طنجة الركاب ،
 وأدقنا برغواطة سؤم العذاب ، ففتح الله لنا وبها ، وهو خير
 الفاتحين ، وأسرع الحاسبين ، لا اله غيره وهو أرحم
 الراحمين .

ولما بلغنا من استحواذ النصارى — دمرهم الله — على
 بلاد الأندلس ومعاقلها ، وإلزام الجزية لرؤسائها ، واستئصال
 أقاليمها¹ ، وإبطائهم البلاد داراً داراً ، لا يتخوفون عسكراً يخرج
 إليهم ، فيبدد جمعهم ، ويفلّ حدّهم ، وهو مع ذلك كله
 يقتلون الشيب والشبان ، ويأسرون النساء والصبيان . فخطبنا
 عن الجواز إلى الأندلس من جميع الأحواز المرّة جعد المرّة ،
 وألوتنا الأعذار ، إلى وقت الأقدار ، ولم نجد للجواز باباً ،
 ولا لدخول البحر أسباباً . فانضمّ لنا منهم الرئيس الأجلّ

¹ أقاليمها Ms.:

المعتمد على الله ، المولى بنصر الله — أحسن الله في كل
 الأمور عونه ، وأقرّ بكلّ صالحة عينه — ، فعزّمنا على الغزو .
 وجوزنا للعدوّ أسوداً ضارية ، وسباعاً عادية ، شيباً وشباناً
 بسواعد قويّة ، وقلوب في سبيل الله نقيّة ، قد عرفوا الحرب
 وجربوها ، فهي أمّهم وهم بنوها ، يتلمّظون تلمّظ الفهود ،
 ويزأرون إليها زئير الأسود . فشحنا منهم القوارب ، وأوسقناهم
 على ظهور المراكب ، فجزنا في مرسى [50 v] الجزيرة الخضراء
 من دياره — وفقه الله — .

ففرع الناس من كلّ أفق اليهم ، ووفدوا من كلّ قطر
 عليهم ، متعجّبين من هيئاتهم ، محتقرين لزيهم ونغماتهم ،
 لا يروعهـم منهم حاشى الخيل والدرق ، وهم مع ذلك لا ينالون
 إلّا بعد جفّ الريق ومسح العرق ، وقدروا أنّهم طعم للسيوف ،
 وغرض للحقوف ، وسفد للأرماح ، ونهب للسلاح ، وكلّ
 استصغـرهم ، والجميع منهم احتقرهم ؛ وتبلغ إلينا أخبارهم
 وأقوالهم ، وتنتهي إلينا أفعالهم . ثمّ أتبعناهم جيشاً بعد جيش ،
 بخيول كالعجول ، عليها الكهول ، وعدد من كلّ أمرّد ، على
 أجرد ، يتسابقون إلى اللقاء ، في الفضاء ، تسابق الحين
 والقضاء ؛ ومع هذا كلّهم إنّ أهل الأندلس مستبشرون بنصرهم
 على أيدينا ، وإزاحة غمهم بسببنا .

وعساكرنا تتزَيَّد ، وجوازنا يتأكِّد ؛ وكان آخر من جاز
 منّا ومعنا قطعة من صنهاجة بني عمي ؛ فعسر البحر حينئذ
 للجواز ، واضطربت منه الأمواج ؛ فاستصرخت الباري —
 تعالى جده وعظم اسمه — ، إن كان في جوازنا خيرة
 للمسلمين ، أن يسهل علينا ؛ فما استكملت من كلامي حتى
 سهّل الله المركب ، وقرب المطلب ، فخرجنا من الحين في
 مرسى الجزيرة الخضراء ، والتأم شعبنا مع من جاز من
 عسكرنا ، فعملنا على السير .

— وكان قد تقدّم إلينا بالعدوة من قبل [51 r] الإذفونش
 أمير النصارى رسالة يخاطبنا فيها بالجواز إلينا ، إذا عجزنا عنه ،
 وفرقنا منه ، نعطوه¹ المراكب ، ونسلموا¹ إليه الشواني
 والقوارب ، ليرد علينا ، ويقاقلنا في مأمنا ؛ فلم نلتفت إليه ،
 ولا عرجنا عليه .

« ووصلنا أيدينا بالرئيس الأجل المعتمد على الله ، المؤيد
 بنصر الله ، واستوثقنا منه غاية الاستيثاق ، وبنينا معه على
 اللحاق بهم والورود عليهم . ونحن في ذلك كله ، لما نُقل
 إلينا ، وورد علينا ، من رؤساء الأندلس ، مستبطين سريرة

المختبين . لابسين كسوة¹ الصالحين . وقلوبنا شتى ، حتى
لحقنا إشبيلية حضرته — عمرت ببقائه — وقد تجمع له من
جنوده أعدادا . ومن حشمه وعبيده وخيله ورجله أجنادا .
فصرنا الى مدينة بطليوس ، وأقمنا بها أباما ، منتظرين لوفد
الرؤساء من جميع أقطار الأندلس . فأخبرنا . وصحّ عندنا . أن
كل واحد منهم مشغل مع قطعة كثيرة من النصارى ، قد
تغلّبهم على حصونهم ، وأذلّوهم في بلادهم . وأضعفوههم وقد²
ينتجعونهم³ على مرادهم .

فحمدنا الله تعالى ، ودعونا بتيسير المراد ، واستنقاذ
العباد . فجمعنا عساكرنا ، وصرنا اليه . وصرنا الى قفل
قورية من بلاد المسلمين — صرفها الله — . فسمع بنا ،
وقصد قصدنا ، وورد ورودنا ، واحتلّ بفنائها منتظرا لنا .
[51] فبعثنا اليه نحضه على الاسلام ، ودخوله في ملة محمد —
عليه السلام — أو ضرب الجزية عليه ، وإسلام ما كان من
المال والبيوت لديه ، كما أمرنا الله تعالى وبين لنا في كتابه
من إعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون⁴ . فأبى وتمرد ،
وكفر ونخر ، وعمل على الإقبال إلينا ، وحثّ في الورود

Ms.: قسوة.
ble en el ms.

² Dudosa esta palabra.
⁴ IX, 29.

³ Grafia poco legi-

علينا ، فلاحقنا وبيننا وبينه فراسخ . فلما كان بعد ذلك ،
برزنا عليه أياماً ، فلم يُجِبْنا ، فبقينا وبقوا ، ونحن نخرج
الطلائع اليه ، وتتابع الوثوب عليه ، وبيننا على الغاية يوم
الخميس لاحدى عشرة ليلة خلت لرجب سنة تسع وسبعين
وأربعمائة .

فلما كان يوم الجمعة ثانيه ، ورد علينا بكتائب قد ملأت
الآفاق ، وتقلبت تقلب الخوف للأحداق ، وقد استلموا الدروع
للكفاح ، وربطوا في سوقهم الألواح ، وبطونهم ملأ من الخمر ،
يقدرّون أنّ الدائرة علينا تدور . ونحن في اخبيتنا صبيحة
اليوم المذكور ، كلّ منا ساه ، وجميعنا لاه . فقصد أشدهم
شوكة وأصلبهم عودا ، وأنجلّاهم عديدا ، محلّة المعتمد على
الله ، المؤيد بنصر الله — وفقه الله — ، عماد رؤساء الأندلس
وقطبهم ، يقدرّون ألاّ عسكر إلاّ عسكره ، ولا رجال إلاّ رجاله ،
ولا عديد إلاّ عديده ، وداؤود من أصحابنا منا الى إزائه .
فهبطوا اليه لفيفا واحداً كهبوط السيل ، [52r] بسوابق الخيل .
فلما رآهم من كان معه من جنده ، ومن جميع الطبقات
الذين كانوا يدخرون من قبله الأموال والضياع ، استكت
آذانهم ، واضطربت أضلاعهم ، ودهشت أيديهم ، وزلزلت
أقدامهم ، وطارت قلوبهم ، وصاروا كركب الحمير ، فروا

يطلبون معقلاً يعصمهم ، ولا عاصم إلا الله ولا هارباً منه إلا إليه . فلحقوا من بطليوس بالكرّمات ، لما عاينوا من الأمور المعضلات ، وأسلموه — أيده الله — وحده في طرف الأخبية مع عدد كثير من الرّجالّة والرّماة قد استسلموا للقضاء .

فوثبوا عليه وثب الأسد على الفرائس ، يعظمون الكنائس . فحبسهم حيناً وحده مع من إليه ممّن ذكرناه ، وبسطوا منهم الأرض ، ولم يبق من الكلّ إلا البعض . ولجأ في الأخبية . بعد أن عاين المنيّة ، وتخلّصه الله بنيته في المسلمين ، وبلغه أمنيته ، بعد أن وقف وقفة بطل مثله ، لا أحد يردّ عليه . ولا فارس من فرسانه وعبيده يرجع إليه ، ولا يروعه أحد منهم فيهزم ، ولا يهابهم فيسأم .

ثم قصدت كتيبة سوداء كالجبل العظيم ، أو الليل البهيم ، عسكر داوود واخبيته ، فجالوا فيها جولاناً ، وقتلوا من الخلف ألواناً . واستشهد الكلّ بحمد الله ، وصاروا إلى رضوان الله .

ونحن في ذلك كله غافلون ، حتى ورد علينا وارد ، وقصد إلينا قاصد ، فخرجنا من وراء الشعب [52 v] ، كقطع الذهب ، بجميع من معنا على الخيل المسومة العراب ، يتسابقن للطعن والضراب . فلما رأونا ، ووقعت أعينهم علينا ، ظنّوا أنّ

الدائرة فينا ولدينا ، وأنا طعم أسيافهم ولفاء أرماحهم . فكبرنا
وكبر الكل معنا ، مبتهلين لله وحده لا شريك له ، ونهضنا
للمنون الذي لا بد منه ، ولا محيص لأحد عنه ، وقلنا : هذا
آخر يومنا من الدنيا ، فلموتوا شهداء .

فحملوا علينا كالسهام ، فثبت الله أقدامنا ، وقوى أفئدتنا ،
والملائكة معنا ، والله تعالى ولي النصر لنا ، فولوا هاربين ،
وفروا ذاهبين ، وتساقط أكثرهم بقدر الله تعالى دون طعنة
تلحقه ، ولا ضربة تشخه ، وأضعف الرعب أيديهم ، فطعنهم
بالسمهرية دون الوخز بالإبر . وضاحت بهم الأرض بما رحبت ،
حتى أن هاربهم لا يرى غير شيء إلا ظنه رجلاً ، وفكت
فيهم السيوف ، على رغم الأنوف ، فوالله لقد كانت تقع على
الدروع فتفريها ، وعلى البيضات فتبريها ، وزرقوا الرجال
منا على خيلهم الرماح ، فشكّوهم بها ، فرمحت بهم ، فما كنت
ترى منهم فارساً إلا وفرسه واقف على راسه لا يستطيع الفرار ،
الكل يجر عنانه كأنه معقل بعقاله . ونحن راكبون على الجواد
الميمون . العربي المصون ، السابق اللاحق ، المعد للحقائق ،
وما منا إلا من له جرابان ، [53 r] فيه سيفان ، ويبدنا
الثالث ، لما عسى أن يحدث من حادث ، فصاروا في الأرض
مجدولين ، موتى معفرين .

وقد تراجع الناس بعد الفرار ، وأمنوا من العثار ،
وتظافروا مع عسكرنا وغيرهم ، يقطعون رؤوسهم ، وينقلونها
بإزاء المحلات ، حتى علت كالجبال الراسيات ، عدد لا يقدر ،
ومدد لا يحزر ، والتجريد فيهم ، والأيدي متعاودة لبطونهم .
واستأصلنا أكابرهم ، وحللنا دون أماطيهم وأمانهم ، وما ربك
بغافل عما يعمل الظالمون¹.

وانقطع من عسكرهم نحو ألفي رجل أو أقل ، والإذفونش
فيهم — على ما أخبرنا — ، وقد أثنوا جراحاً بإزاء محلاتهم ،
يرتادوا الظلام ، للهروب في المقام ، ووالله لقد كان الفرسان
والرجالة يدخلون محلتهم ، ويعثرون في أخبيتهم ، وينتهبون
أزودتهم ، وهم ينظرون شزراً ، نظر التيوس على شفار
الجزارين ، الى أن جن الليل وأرعى سدوله ، ولوا هارين ،
وأسلموا رحائلهم صاغرين . فكم من دلاص على البقاع ساقطة ،
وخيول على البطاح رافضة ، وقد ارتبط كل فارس منا الخمسة
أفراس أو أزيد ، وأما البغال والحمير فأكثر من ذلك ، وأما
الثياب والمتاع فناهيك ، والأسرة بأوطية الحرير والثياب
والأوبار عدد ليلهم ، ولا يكلون من الانتقال ، ولا يسأمون
من تشريط الأموال .

ولحقوا قورية ، ومنها حيث أَلَقْتَ رحلها أَمَّ قشعم [53 v].
 فصَحَّحْنَا ضَمَائِرُنَا ، وَأَخْلَصْنَا لِلْمَعْتَمِدِ عَلَى اللَّهِ نِيَاتَنَا وَسَرَائِرُنَا ،
 بِحَمْدِ اللَّهِ غَانِمِينَ مَنْصُورِينَ ، لَمْ يَسْتَشْهَدْ مِنَّا إِلَّا الْفِرْقَةُ الَّتِي
 قَدَّرَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِذَلِكَ ، وَقَدَّرْنَا أَنَّ الْكُلَّ مِنْهُمْ هَالِكٌ ، لِقَلَّةِ
 مَعْرِفَتِهِمْ ، وَجَهَالَتِهِمْ بِقِتَالِ النَّصَارَى ، وَتَرَامِيهِمْ لِلشَّهَادَةِ — قَدَسَ
 اللَّهُ أَرْوَاحَهُمْ ، وَكَرَّمَ مَثْوَاهُمْ وَضَرِيحَهُمْ ، وَجَعَلَ الْجَنَّةَ مِيعَادًا
 بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ — ، وَفَقَدْنَا مِنْ أَكْبَارِنَا نَحْوَ عَشْرِينَ رَجُلًا مِمَّنْ
 شَهَرَتْ نَجْدَتُهُ فِي الْمَغْرِبِ ، وَانْقَلَبَ خَيْرٌ مِنْ قَلْبٍ .

ولحقنا إشبيلية حضرته — عمرت ببقائه — ، وَأَقَمْنَا
 عِدَّةَ أَيَّامٍ ، وَرَفَعْنَا عَنْهُ مَوَدَّعِينَ لَا تَوَدِّعُ قَاطِعٌ ، وَلَا يَمْنَعُنَا مِنْهُ
 مَتَى أَحَبَّ مَانِعٌ ، وَلَحَقْنَا الْجَزِيرَةَ الْخَضْرَاءَ ، وَنَحْنُ نُرِيدُ
 أَشْيَاءَ أَسْأَلَ اللَّهُ تَمَامَهَا وَإِنْجَازَهَا ، وَأَنْ يَسْهَلَ الْمَرَادُ ، وَيُوفَّقَنَا
 لِلْسَّدَادِ . وَمَتَى تَنَفَّسَ مِنْهُمْ مَتَنَّفَسٌ ، أَوْ رَجَعَ إِلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ
 نَفْسٌ ، يَذْكُرُونَ مَا لَقُوا ، وَيَتَذَكَّرُونَ مَا بَقُوا ، وَنَسْتَدْرَجُهُمْ
 مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ، وَأُمْلِي لَهُمْ إِنْ كِيدِي مَتِينٌ¹ ، حَتَّى لَا
 يَبْقَى عَلَى أَدِيمِ الْأَرْضِ مِنْهُمْ حَيٌّ ، وَلَا يَحْسَ مِنْهُمْ أَنْسِيٌّ .
 وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ عَلَى مَا قَضَى وَخَوَّلَ وَأَعْطَى ،

وهذا كله منا منه علينا ، لا منا منا عليه . وصلى الله على
 محمد خاتم النبيين ، وقائد الغر المحجلين ، الى جنات الله
 النعيم ، وآله الطيبين ، وسلم تسليماً . والسلام عليك ورحمة
 الله وبركاته .

[49 v] Carta escrita por Abū Ya'qūb Yūsuf ibn Tāšufin a al-Nāṣir li-dīn Allāh Tamīm ibn al-Mu'izz ibn Bādīs, en Mahdiyya, describiéndole la conquista de las tierras del Magrib, su paso a al-Andalus, para hacer la guerra santa, y la derrota que infligió a Alfonso, príncipe de los cristianos, en rayāb del año cuatrocientos setenta y nueve.

¡Loado sea Dios, que nos hizo merced del Islam y nos favoreció con su profeta Mahoma (sobre él sea la paz)! Yo le alabo como merece el acrecimiento de sus beneficios y la profusión de sus liberalidades y dádivas.

Decidió Dios — ¡ensalzada sea Su alabanza y santificados Sus nombres! —, cuando quiso poner coto a los rebeldes y tiránicos Zanāta y a otros que dominaban las tierras del Magrib, darnos los medios de acabar con ellos; y así, los hicimos desaparecer y desalojamos sus moradas, como solemos hacer con las gentes injustas. Restablecimos, pues, [50 r] allí la religión y allanamos el camino a los musulmanes, que nos demostraron su leal adhesión y el sincero amor y devoción que nos profesaban en Dios altísimo. De allí nos encaminamos a Tánger, el puerto de paso ¹, hicimos gustar a los Bargawāta el castigo, y Dios nos permitió conquistarla, Él que es el mejor de los conquistadores y el más expedito de los calculadores ² (¡no

¹ En árabe *Tānḡat al-riḡāb*. No sabemos si es exactamente así como hay que traducir estas palabras, que vienen tal vez forzadas por la rima.

² Cf. Qur'ān, VI, 62.

hay más dios que Él, y es el más misericordioso de los misericordiosos!)

Nos enteramos entonces de que los cristianos (¡Dios los aniquile!) se habían apoderado de los estados y de los castillos de al-Andalus; que obligaban a pagar tributo a los señores del país; que asolaban sus comarcas y que hollaban sus tierras, una tras otra, sin temer que saliera un ejército contra ellos, ni dispersara sus huestes, ni mellara sus filos; junto con que mataban viejos y mozos y cautivaban mujeres y niños. Una y otra vez recibíamos cartas de todas partes, invitándonos a pasar a al-Andalus; pero demorábamos la resolución de hacerlo hasta el momento que fijara el decreto divino, por no encontrar manera de hacer la travesía, ni medio con que cruzar la mar. Vino, sin embargo, a vernos uno de dichos señores, el excelso jefe al-Muʿtamid ʿalā Allāh, al-Muwallā bi-naṣr Allāh (¡Dios le otorgue su mejor ayuda en toda empresa y regocije sus ojos con toda acción virtuosa!), y nos invitó a ponernos en campaña. En vista de ello, enviamos contra el enemigo leones carniceros y fieras feroces, viejos y mozos de fornidos brazos y corazones puros al servicio de Dios; que sabían lo que era la guerra y la habían experimentado, hasta el punto de que eran como sus hijos, y la guerra su madre; que abrían las fauces como panteras y rugían por la guerra como leones; y los embutimos en cárabos y los aglomeramos en los puentes de los navíos, hasta desembarcar en el puerto [50 v] de Algeciras, dentro de los estados de al-Muʿtamid (¡Dios lo asista!).

De todas partes venían las gentes a ver a nuestros guerreros y de las más variadas regiones acudían a contemplarlos, asombrados de su pergeño y menospreciando sus atavíos y su modo de hablar, pues nada era en ellos de su gusto, salvo los caballos y las adargas. Aunque los andaluces no hubieran podido vencerlos sino después de secárseles la saliva y de enjugarse el sudor, a pesar de eso creían que pronto habrían de ser alimento de las espadas, blanco de la muerte, carne que ensartarían las lanzas como asadores y que destrozarían las armas: todos los despreciaban y los tenían en poco. Y aunque nos llegaban sus opiniones y sus palabras, y no dejábamos de enterarnos de sus acciones,

seguimos enviando ejército tras ejército, con caballos como becerros bravos, montados por hombres hechos y derechos, y buen golpe de mancebos imberbes, cabalgando sobre corceles lucios, que corrían a encontrarse con el enemigo en el campo raso como corren la muerte y el destino. Con todo, los andaluces se las prometían muy felices de poder alcanzar la victoria por nuestras manos y de ver cesar su angustia por nuestro medio.

Nuestros ejércitos se iban, pues, nutriendo y nuestro desembarco consolidándose. Las últimas gentes nuestras que hicieron la travesía, y la hicieron con nosotros, fueron un contingente de mis primos los Šinhāya. Estaba ese día la mar muy recia de pasar y había mucho oleaje; pero yo pedí al Creador (¡ensalzada sea Su majestad y engrandecido Su nombre!) que, si nuestra travesía había de ser para bien de los musulmanes, nos la facilitase, y aún no había terminado mi^o oración, cuando Dios allanó la ruta del barco y nos acercó a buen puerto. Desembarcamos, por tanto, en Algeciras, nos reunimos con la parte de nuestro ejército que había cruzado anteriormente, y emprendimos la marcha.

Estando todavía en la ribera africana, habíamos recibido de parte de [51 r] Alfonso, príncipe de los cristianos, una carta en que nos decía que, si nosotros éramos incapaces de hacerle frente y nos separábamos de él, sería él quien cruzase la mar hacia nosotros; y que le diésemos naves y le entregásemos galeras y cárabos en que venir a nuestro encuentro y combatirnos en nuestro refugio. Naturalmente, no le prestamos atención, ni le hicimos el menor caso.

Unimos nuestras fuerzas con las del excelso jefe al-Mu'tamid ʿalā Allāh, al-Mu'ayyad bi-naṣr Allāh, nos aseguramos de él con los más apretados pactos, y tomamos la decisión de ir en su compañía al encuentro de los cristianos y de avanzar contra ellos. Entre tanto, nos iban llegando y continuamente nos venían noticias de los señores de al-Andalus, que ocultaban sus inclinaciones íntimas y se revestían de hábitos de santos. ¡Bien distintos eran nuestros corazones! ¹. Por fin llegamos a Sevilla, corte de al-

¹ Traducimos conjeturalmente este pasaje diticil y poco seguro en el texto del manuscrito.

Muṭamid (¡Dios la haga prosperar alargando la vida de su rey!), en la que éste había reunido buen número de sus tropas, así como escuadrones formados por su séquito, sus esclavos negros, su caballería y su infantería. De allí nos fuimos a la ciudad de Badajoz, en la que permanecimos algunos días, esperando la llegada de los señores de las distintas comarcas de al-Ándalus, de cada uno de los cuales se nos dijo — y comprobamos que era cierto — cómo se hallaba hostigado por un nutrido destacamento de cristianos, que se había apoderado de sus castillos, les había humillado en sus propios territorios, y les había debilitado, obligándoles a plegarse a sus deseos.

Tras de alabar a Dios Altísimo, de pedirle que allanase nuestra empresa y liberase a sus siervos, reunimos nuestros ejércitos y partimos hacia el cristiano, enderezándonos al castillo de Coria — ¡Dios lo haga volver al Islam! — en tierras musulmanas. El cristiano, noticioso de nuestro avance, vino también hacia nosotros y se dirigió en busca nuestra, sentando sus reales en la dicha Coria para esperarnos [51 v]. Nosotros le enviamos una carta, invitándole al Islam y a entrar en la religión de Mahoma (¡sobre él sea la paz!), o bien a pagar la *ḡizya* y entregar el dinero y los tesoros que poseía; todo ello tal como mandó Dios Altísimo, y nos lo explanó en su Libro, de que [los politeístas] «pagasen la *ḡizya* por su mano, pues deben ser humillados» [IX, 29]. Se negó insolentemente a hacerlo, rezongó de nuevo sus infidelidades, y emprendió el avance contra nosotros, deseoso de llegar a nuestro encuentro. En efecto, sentó sus reales muy cerca de nosotros, pues entre él y nuestro campo no había sino algunas parasangas. En lo que siguió y durante algunos días, hicimos contra él algunas demostraciones militares, a las que no dió respuesta. Ni él se movía ni nosotros tampoco, si bien nosotros lanzábamos avanzadillas contra él y no cesábamos de hostigarle. Entonces fijamos como tope el jueves a once noches andadas de rayāb del año 479 [= 22 de octubre de 1086].

A otro día, o sea el viernes, avanzó por fin contra nosotros con escuadrones que llenaban el horizonte y que se movían como la muerte ante los ojos, bien encorsetados en sus lorigas de

combate, atadas grebas en las piernas, y con las barrigas llenas de vino, dando por hecho que la derrota sería nuestra. La mañana de ese día nosotros nos hallábamos en nuestras tiendas, cada uno en sus cosas y todos distraídos. Los más duros, violentos y arrojados de los cristianos se dirigieron al real de al-Mu'tamid 'alà Allāh, al-Mu'ayyad bi-naṣr Allāh (¡Dios lo asista!), por saber que era el sostén y quicio de los señores de al-Andalus y por creer que no había más ejército que el suyo, ni más hombres que sus hombres, ni más fuerzas que sus fuerzas, ya que Dāwūd, que mandaba mis propios soldados, se hallaba situado entre él y yo. En un solo pelotón se lanzaron, pues, con sus veloces corceles contra al-Mu'tamid, como un torrente que se despeña.

[52 r] Cuando las personas que se hallaban con al-Mu'tamid — tanto los soldados como los funcionarios de las diferentes categorías que, gracias a su señor, habían atesorado bienes y fincas — vieron venir a los cristianos, sintieron que se les tapaban los oídos, se les turbaba el cuerpo, les temblaban las manos, les vacilaban los pies y se les escapaba el corazón del pecho. Reducidos a algo así como una tropa montada en asnos, escaparon en busca de un recinto amurallado en que hallar asilo, cuando no hay más asilo que Dios ni quien pueda huir de Él sino hacia Él; y, viendo que el negocio estaba difícil, se deslizaron por entre unas viñas (?) hasta llegar a Badajoz, dejando solo a al-Mu'tamid (¡Dios lo asista!), en un extremo del real, con un pequeño (?) ¹ número de infantes y de arqueros que se resignaron a lo que les deparaba el Destino.

Los cristianos, en efecto, encomendándose a sus iglesias, se lanzaron, lo mismo que un león ante su presa, contra Mu'tamid, que por algún tiempo, y acompañado de los que antes dijimos, los contuvo. Más tarde, sin embargo, extendidos los enemigos por el campo y reducidos a muy pocos los que antes les hacían frente, hubo de buscar refugio en las tiendas, tras de haber visto la muerte muy cerca. Dios lo libró porque tenía resuelto dar el

¹ El manuscrito dice 'adad ḡaṭir; pero el sentido exige cabalmente lo contrario.

triunfo a los musulmanes, y le hizo conseguir su deseo de salvarse; pero luego de haber resistido como sólo podía hacerlo un héroe de su talla, sin que nadie viniera a asistirlo, sin que uno solo de sus caballeros ni de sus mercenarios negros retornara a ayudarlo, y sin que ningún enemigo le infundiera el temor de verse derrotado ni el pánico de hacerlo desfallecer.

A continuación, un escuadrón de cristianos, lo mismo que una enorme montaña o que una cerradísima noche, vino contra el ejército y las tiendas de Dāwūd, por las que anduvieron girando y matando no pocas gentes, que, por merced divina, hallaron todos el martirio y fueron a gozar del beneplácito de Dios.

Nosotros, entre tanto, nos hallábamos ignorantes de lo sucedido, hasta que nos lo avisó un mensajero que vino a decírnoslo. Salimos entonces de detrás del barranco [52 v], como un torbellino de llamas, con todas mis fuerzas, montadas sobre corceles árabes señalados, corriendo a porfía para manejar espada y lanza. Al vernos los cristianos y poner en nosotros los ojos, pensaron que la rota sería nuestra y a nuestra costa, y que serviríamos de alimento a sus espadas y de cebo a sus lanzas. Por nuestra parte, glorificamos a Dios, como lo hicieron con nosotros todos los acompañantes, puesta la confianza en Dios, el que es Único y no tiene asociado, y salimos al encuentro de la muerte irremediable y que a nadie es dado evitar, diciendo: «Este es nuestro último día en el mundo. Sucumbamos como mártires».

Los cristianos cargaron contra nosotros, veloces como saetas; pero Dios afianzó nuestras plantas y dió fuerzas a nuestros corazones. Los ángeles luchaban a nuestro lado y Dios Altísimo nos otorgaba su ayuda victoriosa. En consecuencia, nuestros enemigos volvieron las espaldas fugitivos, y escaparon huyendo. Muchos de ellos — por decreto de Dios Altísimo — caían sin que les alcanzara bote de lanza ni les desgarrara tajo de espada, sino porque el espanto les quitaba fuerzas, y herirlos entonces a lanzazos costaba menos que pincharles con agujas. El campo, con ser tan ancho, resultaba ahora estrecho para tanta gente en desorden y al que huía, la menor cosa que viera se le antojaba un hombre. Nuestras espadas los dispersaban, en plena

humillación, y no había, por Dios, loriga en que cayeran que no desgarrasen, ni casco que no abollaran. Nuestros infantes herían, además, con las lanzas a sus caballos, y los atravesaban y tras-pasaban con ellas. Así, no había caballero cristiano que quedase sino con el caballo inmóvil, y sin poder huir, y todos intentaban tirarles de las riendas, pero parecía que tenían las patas trabadas. Nosotros, en cambio, montábamos benditos corceles árabes, bien cuidados, corredores y hostigadores, prestos a toda gran empresa. No había entre los nuestros guerrero que no llevase dos vainas [53 r], con sendas espadas, y en la mano la tercera, por lo que pudiese ocurrir. En suma, los cristianos quedaron tendidos por tierra, muertos y manchados de polvo.

Entre tanto, fueron volviendo aquellas gentes nuestras que habían huído al principio, sosegadas ya de su primer sobresalto, e, incorporadas a nuestro ejército y a los demás, cercenaban las cabezas de los cristianos, trasladándolas delante de nuestro real, hasta formar montones parecidos a inmensos cerros, en número incontable y cantidad incalculable, al par que despojaban los cadáveres y echaban mano a sus vientres [para quitarles los cinturones en que guardaban el dinero]. Así, aniquilamos a sus guerreros de más nota e impedimos la realización de sus anhelos y deseos, pues tu Señor «no ignora lo que hacen los injustos» [XIV, 43].

Unos dos mil hombres, o menos — entre los cuales, a lo que nos dijeron, figuraba Alfonso — cubiertos de heridas que recibieron frente a sus reales, lograron separarse y emprendieron inmediatamente la huida, aprovechándose de la oscuridad. En cuanto a los restantes, por Dios que nuestros caballeros e infantes entraban a oscuras en sus campamentos, tropezando en las tiendas, y saqueaban sus vituallas, mientras ellos los miraban de través, como los machos cabríos contemplan los cuchillos de los matarifes. Sólo cuando la noche cerró por completo y corrió sus sombríos velos, pudieron escapar huyendo, abandonando en plena humillación sus monturas. ¡Cuántas brillantes lorigas quedaron tendidas por tierra, y cuántos caballos abandonados en el campo! Cualquier jinete de los nuestros se hizo con cinco o más caballos; de mulas y asnos, muchas más; no hablemos de ropas y telas, y en cuanto a estrados aforrados de seda o de otros te-

jidos preciosos y de pieles fueron también incontables. No se cansaban nuestras gentes de trasladar cosas, ni se hastiaban de revolver tesoros.

Mientras los enemigos ganaban Coria y de ella partían «adonde la camella Umm Qaş'am tiró su montura» [53 v] ¹, nosotros, en la mejor disposición y con los mejores sentimientos con respecto a al-Mu'tamid 'alà Allāh, emprendimos el regreso, llenos — gracias a Dios — de botín y victoriosos. No encontraron el martirio, de los nuestros, sino aquellos que tenía señalados para ello la predestinación divina, cuando en un comienzo pensábamos que todos perecerían, por desconocer casi por completo e ignorar la manera de combatir de los cristianos, y por el afán con que buscaban el martirio. (¡Dios santifique sus espíritus, honre su morada y su tumba, y haga que sea el paraíso el punto en que nos reunamos con ellos!). En suma, perdimos de nuestros mejores guerreros unos veinte hombres cuya valentía era famosa en el Magrib y que retornaron a Dios con el más feliz retorno.

De vuelta en Sevilla, capital de al-Mu'tamid (¡Dios la haga prosperar alargando la vida de su rey!), y tras de demorarnos en ella varios días, nos despedimos de al-Mu'tamid, si bien no con adiós definitivo y sin que nada nos separara de él para cuando quisiera, y llegamos a Algeciras, pues nos solicitaban negocios cuya conclusión y buen término solicitábamos de Dios, así como que nos allanase nuestros deseos y nos asistiese para acertar.

En cuanto a los cristianos, cuando alguno cobre ánimos, o pueda volver a cualquiera de ellos el aliento, se acordarán de lo ocurrido y no les faltará materia para hablar entre sí de cómo escaparon. [Bien dice Dios:] «Los haremos perecer poco a poco, en forma que ignoran, y, si les alargo el plazo, es porque mi astucia es fuerte» [VII, 181-182]. Día llegará en que nadie de ellos quede vivo sobre la faz de la tierra, y en que ninguno de ellos aliente.

¹ Es decir, al fuego, pues el origen del refrán — que se aplica a las personas odiadas — es que una camella, llamada Umm Qaş'am, que andaba huída, pasó junto a un gran fuego y, espantándose, tiró su montura a la hoguera, y siguió corriendo.

¡Loado sea Dios, Señor de los mundos, por cuanto decidió, concedió y donó! Todo ello fué favor que nos hizo, y no favor que le hicimos. ¡Bendiga Dios a Mahoma — sello de los profetas y conductor al deleitoso paraíso de Dios de los corceles con lucero y manchas en las patas —, así como a sus nobles familiares, y déles salvación completa! Y sobre ti recaiga la paz, la misericordia de Dios y sus bendiciones.

El contenido de esta misiva da lugar a un cierto número de observaciones, que vamos a hacer muy brevemente.

En primer término, y como se habrá visto, comienza por informar al soberano zirí de al-Mahdiyya de cómo el norte de Marruecos, una vez obtenida la rendición de los beréberes Zanāta tras la ocupación de Tánger, ha pasado a poder de los Almorávidas, y de cómo éstos han sometido a la famosa confederación herética de los Bargawāta, instalada en la costa atlántica marroquí; acontecimientos ambos que nos son bien conocidos gracias a las crónicas musulmanas occidentales ¹.

En segundo lugar, la epístola de Yūsuf ibn Tāšufīn confirma algunos extremos que estas mismas crónicas consignan, con lo cual dichos sucesos pierden su aspecto legendario, que tentaría a tenerlos por apócrifos, y ganan total certeza histórica. Nos referimos, particularmente, a las circunstancias que precedieron a la batalla; a la carta conminatoria que Alfonso VI envió a Yūsuf, hallándose éste en Marruecos, para pedirle, no sin hartas presunción e insolencia, que le proporcionara una armada en la que pasar al África para hacerle la guerra en su mismo territorio; y a la otra carta, no menos insolente, que el emir almorávid, una vez desembarcado en España y ya en la región de Badajoz, enderezó al rey cristiano, para darle a elegir, si no quería ser atacado y destruído, entre convertirse al Islam o aceptar la humillante condición de tributario ².

¹ Sobre todo el *Kitāb al-ʿIbar* de Ibn Jaldūn y el *Rawḍ al-qirṭās* de Ibn Abī Zarʿ.

² Véase, por ejemplo, Ibn Jallikān, *Wafayāt*, citado por Maqqarī, *Ana-*

El pasaje de la carta que narra la llegada a España de las fuerzas almorávides es particularmente elocuente en pintar el desprecio con que los andaluces miraban a los africanos, tanto por el insólito aspecto de éstos como por su rudo lenguaje beberber. En ese mismo párrafo los reyezuelos de taifas son juzgados como merecen, y ni una sola vez se les llama monarcas, sino simples «señores» o «magnates» (*ru'asā'*), con la sola excepción de al-Mu^c tamid, el rey ^cabbādī de Sevilla, que disfruta en cambio del honroso título de *al-ra'īs al-ayall*, «el excelente príncipe», el mismo que años más tarde empleará, en sus *Memorias*, ^cAbd Allāh, el destronado monarca granadino, para designar a su abuelo y predecesor Bādīs al-Muẓaffar ¹. Parece, pues, que los andaluces se equivocaron gravemente en cuanto a las aptitudes bélicas de sus aliados africanos y que acogieron a éstos con cierto escepticismo, concordes en esta estimación con Alfonso VI, que tampoco parece haber apreciado como debía el valor militar de las columnas almorávides.

El desembarco de las huestes de Yūsuf ibn Tāšufīn se hizo — como ya sabíamos, gracias a la referencia sumamente precisa de las *Memorias* de ^cAbd Allāh ² — en Algeciras, puerto al que llegó en último lugar el emir sahariano, acompañado del estado mayor de sus contríbulo los Ṣinhāya. La carta sigue diciendo que el emir, tras de pasar por Sevilla y Badajoz, se puso en camino hacia Coria, sobre el Tajo, sin que parece que llegara a esta última plaza, por haberse antes producido el choque de los ejércitos contendientes.

La relación de la batalla en sí misma casa bastante bien con

Lectes, II, 680. — La carta, bastante ingenua, de Yūsuf ibn Tāšufīn recuerda la que, en circunstancias análogas, dirigió el taumaturgo Ibn al-Qiṭṭ, cuando se dirigía contra Zamora, al rey cristiano Alfonso III: cf. E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I (Cairo 1944), pp. 270-271 = trad. esp. García Gómez, 242.

¹ Cf. la edición y traducción francesa de los fragmentos, en *AL-ANDALUS*, III [1935], pp. 287, 295, y en la próxima traducción completa española §§ 22, 26, sin contar algún otro pasaje que ahora no podemos precisar.

² Cf. la edición y traducción francesa de los fragmentos en *AL-ANDALUS*, IV [1936-39], pp. 72-74, y en la próxima traducción completa española, § 47.

las narraciones que hasta ahora conocíamos. Una vez los adversarios frente a frente y en contacto sus vanguardias, es Alfonso VI el que toma la iniciativa, un viernes 12 de rayâb de 479. Las fuerzas musulmanas se hallan divididas en tres grupos: delante, los andaluces, mandados por al-Muṭamid; detrás, guardándoles las espaldas, un contingente almorávid a cuyo frente iba Dāwūd ibn ʿĀʾiša ¹; y, por último, Yūsuf ibn Tāšufin con el grueso del ejército, escondido, como reserva, a los ojos del enemigo en el fondo de un cerrado valle. Evidentemente, las tropas musulmanas de vanguardia no esperan ser atacadas ese día. Alfonso VI se aprovecha de la sorpresa, y, en efecto, los andaluces vacilan y retroceden. La mayoría — ʿAbd Allāh, no lo dudemos, en cabeza — se repliegan en desorden hacia Badajoz, dejando solos a al-Muṭamid y a sus sevillanos. Por fortuna, el general almorávid Dāwūd viene en ayuda del rey en peligro, y, mientras ve diezmadas sus huestes, se apresura en enviar aviso a Yūsuf ibn Tāšufin, ignorante todavía de que la batalla ha comenzado y de que al-Muṭamid se halla en situación sumamente crítica. Sin perder instante, el gran ejército almorávid se pone en marcha, invocando a la Divinidad entre el retumbar de los atambores, y su intervención en masa decide la contienda. Los cristianos, abrumados por el número, comienzan a recular y no tardan en verse por completo desbaratados.

Alfonso VI se vió obligado a retirarse a todo galope con dirección a Coria, mientras comenzaban la hecatombe de los cristianos y el saqueo de su real. El *imperator toletanus*, rodeado de un millar de sus guerreros, escapados a la carnicería de los campeones de la guerra santa, pudo darse cuenta de que la rueda de la fortuna giraba ahora en contra suya, afligiéndole con el primero de los descalabros que iban a oscurecer sus últimos años y a empañar el período de gloria en que logró tantos éxitos e hizo sufrir tan grandes humillaciones al Islam andaluz. Entre

¹ De este famoso general almorávid — que, antes de pasar a España, había recibido en 467 (= 1074-75) el gobierno de Siḡilmāssa y de la región del Wādī Darʿa — no vuelven a hablar los historiadores después de la batalla de al-Zallāqa. Cf. *Les «Mémoires» de ʿAbd Allāh (fragments)*, en *AL-ANDALUS*, IV [1936-39], pp. 73, y nota 82, y 74, y en la próxima traducción completa española, § 47.

tanto, el vencedor — que perdió en la refriega, según dice la carta, unos veinte hombres de su séquito *ṣinhāyī* — se retiraba también, sin aspirar a explotar el triunfo, camino de Sevilla, para regresar al Africa, si bien rumiando para sus adentros las ganancias materiales y morales que podría proporcionarle el agregar, dentro de muy poco, la España musulmana a sus estados marroquíes.

Una última observación. Aunque el texto de la carta que acabamos de analizar carece en absoluto de toda precisión geográfica, parece deducirse de él que el campo de batalla estuvo situado entre Badajoz y Coria, o sea entre las cuencas del Guadiana y del Tajo, mucho más al Norte de lo que hasta ahora se ha venido creyendo. Pero de este aspecto de la cuestión habla Jaime Oliver Asín en las páginas siguientes.

E. LÉVI-PROVENÇAL.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

II

EL LUGAR DE LA BATALLA DE ZALACA - SACRALIAS

Actitud de los historiadores modernos ante la doble mención Sacralias-Zalaca.

Los historiadores que desde el siglo XVII hasta nuestros días se han preocupado de averiguar cuál fué el lugar de la famosa batalla de 1086 entre Yūsuf ibn Tāšufin y Alfonso VI, se han encontrado con que en los documentos más antiguos, unas veces se la llama de *Zalaca* y otras de *Sacralias*. Puestos, entonces, a identificar estos nombres en la toponimia moderna han descubierto primero un *Azagala*, a unos 60 kilómetros de Badajoz, e, identificándolo con *Zalaca*, han dado por desarrollado allí el combate. Pero he aquí que más tarde, ya en nuestro siglo, se han fijado en un terreno llamado *Sagrajas* en las cercanías de Badajoz, que, identificado con *Sacra-*

lias, ha sido señalade como el único y verdadero campo de la batalla, en vista, sobre todo, de que la relación fonética entre ambas palabras es evidente. En todos los casos, como vemos, los eruditos se desentienden siempre de una de las dos menciones, es decir, que o dan crédito a la de *Zalaca*, despreocupándose de la de *Sacralias*, o dan crédito a la de *Sacralias*, escamoteando, salvo alguna excepción, la de *Zalaca*.

La primera actitud se observa no más que en los historiadores antiguos. Es, por ejemplo, la de Juan Solano de Figueroa, cuando, en 1670, recogiendo, sin duda, el eco de anteriores eruditos, dice en su *Historia de Badajoz* (ed. Centro Est. Extremeños, 1929-1935, primera parte, II, p. 253) «que los dos ejércitos hicieron alto en un valle cerca de adonde está el castillo de Azagala...».

La segunda actitud es, en cambio, la propia ya de los historiadores modernos, y se adopta desde 1904 cuando Matías Ramón Martínez y Martínez (cf. su *Historia del reino de Badajoz durante la dominación musulmana*, Badajoz 1904) descubre, al Nordeste de Badajoz, a unos diez o quince kilómetros, «al pie de la vía romana, entre Botóa y la Matanza, cerca del río Guerrero», una dehesa de *Sagrajas* con «un despoblado que en el siglo XIII se llamaba *Torre de Sagrajas*» (*ob. cit.*, pp. 41-42). Este topónimo lo identifica entonces con el antiguo *Sacralias* de las crónicas y da por acaecida allí la batalla. En cuanto a «Zalaca», M. R. Martínez, el único erudito que no esquiva el problema de la doble denominación, lanza la idea de que la voz «Zalaca» es una «corrupta» grafía de *Sacralias*, propia de los cronistas árabes. Esta identificación, *Sacralias* = *Sagrajas*, la divulga con júbilo, en 1906, C. F. Seybold (en su artículo *Die geographische Lage von Zallaka-Sacralias und Alarcos*, «Revue Hispanique», XV, tirada aparte), no sin lamentar que el erudito historiador badajocense dejase de incluir un mapa que diera idea de la situación exacta de *Sagrajas*; y de Seybold, la recoge, finalmente, en 1929, nuestro admirable don Ramón Menéndez Pidal al estudiar de nuevo la batalla, llamándola siempre de *Sagrajas*, publicando un pequeño mapa donde se advierten dos rótulos que dicen *Casa de Sagrajas*, y guar-

dando, en fin, absoluto silencio sobre el nombre *Zalaca* (cf. *La España del Cid*, I, pp. 358-365, y *Leyendo las «Memorias» del rey zīrī ʿAbd Allāh*, AL-ANDALUS, IX, 1944, p. 1).

El procedimiento de atender a una sola de las dos menciones, y la actitud, sobre todo, de rehuir el testimonio de quienes dijeron fué en *Zalaca*, para aferrarse al de quienes dijeron fué en *Sacralias*, me parecen arbitrarios, pues no hay motivo para dar crédito a la mención de los unos tan sólo, dejando en la incógnita la mención de los otros. Eso se podría quizá admitir si en las fuentes árabes y cristianas encontráramos descripciones topográficas del campo de batalla que coincidieran claramente con las de *Sagrajas*; pero bien sabido es cómo, en este caso, no es eso precisamente lo que sucede, pues las alusiones al terreno son siempre raras, contradictorias y aun fantásticas algunas, o tan vagas como para poder ser aplicadas a cualquier relieve. Si para fijar el lugar de la batalla no existe, pues, otro camino que el de valorar e identificar dos antiguos nombres geográficos, orientémonos por los dos, y no por uno sólo, como hasta ahora se ha hecho, tratando primero, claro es, de identificar nuevamente el de *Zalaca*, es decir, el nombre que nada significa ya para los historiadores modernos.

Autenticidad de la mención Zallāqa.

Ante todo conviene poner de relieve que «Zalaca» no es una grafía corrupta de «Sacralias» como decía Matías R. Martínez, ni un nombre fantástico de los cronistas primitivos como alguien acaso pudiera imaginar ante el silencio que se viene guardando sobre esta palabra. *Zalaca* es sencillamente el nombre árabe por el cual se conocía, entre los musulmanes, el lugar del suceso, y el que resonó en todo el mundo musulmán cuando se divulgó, y comentó durante siglos, la victoria de Yūsuf. Batalla de az-Zallāqa la llaman claramente los árabes, tanto los geógrafos cuando registran este lugar que estiman famoso por aquel acontecimiento, como los historiadores cuando relatan

el combate, como los biógrafos cuando recuerdan a los caídos en la lucha. Así, por ejemplo: Ibn al-Mawā'ini (m. 1168), *Rayḥān al-albāb* (apud Dozy, *Abbadidis*, II, 8); Ibn al-Kardabus (s. XII), *Iktifā'* (apud Dozy, *Abbadidis*, II, 22); Ibn Baškuwāl (m. 1183), *Sila* (BAH, II, 71); Ḍabbī (m. circ. 1202), *Bugya* (BAH, III, 31); Marrākuši (circ. 1224), *Mu'ayib* (ed. Dozy, 94); Yāqūt (m. 1229), *Mu'ayam*, II, 939; Ibn al-Aṭir (1160-1234), *Kāmil* (ed. Tornberg, X, 99-101, 124, 126, 136); Ibn al-Abbār (1199-1260), *Mu'ayam* (BAH, IV, 240) y *Takmila* (ed. Bel-Ben Cheneb, 21); Ibn Jallikān (1211-1282), *Wafayāt* (Cairo 1882, II, 453); Ibn Abī Zar' (m. circ. 1326), *Qirṭās* (ed. Tornberg, 94); Nuwayrī (1279-1332), *Nihāya* (ed. Gaspar Remiro, I, 98-99); *Hulal mawšiyā* (ed. Allouche, 40-43); Ibn Jaldūn (1332-1406), *Ibar* (Būlāq, VI, 189); Ḥimyarī (circ. 1397), *Rawḍ mi'tār* (ed. Lévi-Provençal, 103 ss. = 83 ss.). Este último es el relato más extenso.

Hay que hacer notar, sin embargo, que quienes aludieron o relataron la batalla inmediatamente después del suceso como testigos o protagonistas, nunca señalan a z-Zallāqa como lugar exacto del combate, pues no mencionan siquiera tal topónimo ni Ibn Bassām (cf. Dozy, *Abbadidis*, I, p. 49), ni Yūsuf ibn Tāšufīn en su carta, que por primera vez se publica en las páginas precedentes, ni su aliado 'Abd Allāh (cf. *Mémoires*, AL-ANDALUS, III, p. 339, y IV, p. 76)¹. Ahora bien, quizá nada tan natural en los primeros momentos como el que se concentre toda la atención en el hecho mismo de la victoria, sin que preocupe, por eso, el nombre exacto del campo donde se ha obtenido, nombre que uno comprende se afiance y aparezca con regularidad, por escrito, algo más tarde, cuando el suceso deja ya de ser tema palpitante o hartó conocido, y hay que recordarlo mediante una propia denominación que sólo con el tiempo se viene a fijar.

¹ Tampoco debió de haber escrito a z-Zallāqa el poeta Ibn al-Labbāna, el amigo de al-Mu'tamid, cuando alude a la batalla en un pasaje que Maqqarī recogió, interpolando seguramente el citado nombre geográfico (cf. *Analectes*, II, p. 598).

Conveniente es también destacar, por otra parte, que el nombre geográfico, *Sacralias*, tan sólo los cristianos son quienes lo dan como el propio del lugar de la batalla, en contraste, claro es, con los árabes que, como ya hemos dicho, únicamente escriben el de *Zallāqa*. Y así, batalla de *Sacralias* se la llama en la *Crónica de Don Pelayo*, obispo de Oviedo de 1101 a 1129, («fecit litem in campo in Sacralias cum rege Iuceph», Flórez, *España Sagrada*, XIV, p. 488); en el *Chronicon Complutense* («in Sacralias bellum magnum fuit», *Esp. Sagr.*, XXIII, p. 317); en el *Chronicon Conimbricense* («in loco qui dicitur Sacralias lis magna fuit», *Esp. Sagr.*, XXIII, p. 331); y en el *Chronicon Lusitanum* o *Chronica Gothorum* («ad faciem Civitatis Badajoz in loco qui dicitur Sagalias», *Esp. Sagr.*, XIV, p. 418), cronicones, los tres, galaicoportugueses de origen. De la misma manera se la llama además en los asturianos *Annales complutenses* («fuit illa arrancada in Badalozio, id est Sacralias», *Esp. Sagr.*, XXIII, p. 315 y M. Gómez-Moreno, *Discurso en la Real Academia de la Historia*, Madrid 1917, p. 28, donde aparecen nuevamente editados bajo el título de *Anales castellanos segundos*, repitiéndose, al final, la mención con la frase «illum prelium de Sacralias»).

Hay además quien simplemente dice «la de Badajoz»: tal sucede en los documentos riojanos *Chronicon Burgense* («fuit la de Badajoz», *Esp. Sagr.*, XXIII, p. 310) y *Annales Compostelani* («fuit illa de Badajoz», *Esp. Sagr.*, XXIII, p. 322); y hay también quien no indica lugar alguno, lo cual se observa en los cronicones catalanes, como el *Chronicon Rivipullense* («1087: arabes venerunt in Hispania...», J. Villanueva, *Viaje literario*, Madrid 1851, V, p. 246), y el *Necrologio de Roda* («1087: arabes venerunt in Hispania ubi multos Christianorum peremerunt, ac ipsorum plurimis peremptis reversi sunt», J. Villanueva, *Viaje lit.*, XV, p. 334).

Ahora bien, lo más interesante es que, así como entre los árabes no hay nadie que mencione *Sacralias*, entre los cristianos sí que hay, en cambio, quien mencione *Zallāqa*, no conforme con la tradicional localización que de la batalla dan sus compatriotas. Me refiero al autor de los *Anales toledanos pri-*

meros, versión romance de los citados *Annales complutenses*, el cual, sintiendo evidente discrepancia respecto a la veracidad de la localización que aparece en el texto latino, traduce por «*arrancaron moros al rey don Alfonso en Zagal la*» (*Esp. Sagr.*, XXIII, p. 386) la frase: «*fuit illa arrancada in Badalozio, id est Sacralias et fuit victus rex dompnus Adefonsus*». De la misma opinión debía de ser, además, Ximénez de Rada (1170-1247), puesto que dice: «*in campo Zalla quae prope Badaloz*» (*Historia Arabum*, c. 48).

Curiosa es, en fin, la actitud de Alfonso el Sabio o de sus continuadores quienes, en el último tercio del siglo XIII, al manejar ya fuentes árabes y cristianas, se encuentran con el problema de la doble denominación *Sacralias-Zallāqa*, problema que intentan aclarar presentando las dos voces como nombres distintos, pero propios de un mismo lugar: *Zallaque* (o *Sallique* en el cod. *F* y *Sellaque* en el cod. *O*) como denominación antigua de los moros, y *Sacralias* como la propia castellana, vigente en el tiempo en que la obra se redacta («et falló los moros en un lugar cerca Badaioz a que dizien en arauigo *Zallaque*, et en el lenguaje de Castiella *dizenle Sacralias*», *Primera Crónica General*, ed. Menéndez Pidal, NBAE, p. 557).

Después de esta revisión de las fuentes árabes y cristianas no creo pueda ya nadie sospechar de la autenticidad de *Zallāqa* como nombre de lugar inconfundible de la España musulmana. Ahora lo que hace falta saber es si ha perdurado o no en la nomenclatura geográfica de la España cristiana, es decir, si existe o no su rastro en la toponimia moderna, pues ante las garantías que vemos ofrece la mención *Zallāqa*, no es posible ya darse por satisfechos con la simple identificación obtenida no más que de *Sacralias*.

Identificación de az-Zallāqa.

El nombre geográfico moderno que mejor se puede relacionar con az-Zallāqa es, desde luego, *Azagala*, propio hoy de una gran dehesa de enorme extensión perteneciente antes al priorato de Alcántara, con restos de una fortaleza del siglo XIII, en medio de tierras de labor y monte de encinas, al Norte y a unos sesenta kilómetros de Badajoz (cf. Madoz, III, p. 205). Mas antes de que expliquemos la relación entre az-Zallāqa y *Azagala*, es necesario rebatir la etimología que de este topónimo dió mi llorado Miguel Asín en su *Toponimia árabe de España*, donde lo registró como procedente del árabe [القلعة] *al-qalʿa* az-zagala, 'el castillo poderoso', al pensar en la fortaleza imponente que describe Madoz, y al encontrar idénticas la voz árabe y la geográfica moderna. Ahora bien, el árabe zagall, o zagalla (زغلة) en femenino (origen del castellano *zagal*, 'mozo animoso o fuerte') significó sí 'strenuus', conforme al *Vocabulista* (p. 593), o 'animoso, osado, fuerte, grande en corazón, poderoso en la guerra, vivo con vigor, hombre valiente, poderoso en armas' según Pedro de Alcalá, pero aplicado siempre al hombre, nunca a un objeto inanimado ni siquiera por metáfora. La idea de «castillo poderoso» no ha podido, por tanto, ser expresada jamás con ese adjetivo, sino con los de *ḥaṣīn*, *manīʿ*, *qawī*, etc.

Tranquilamente podemos, por tanto, pensar en az-Zallāqa (الزلاقة) como origen de *Azagala*, volviendo así a la vieja etimología, adivinada ya por algún erudito de los siglos XVI o XVII. Su evolución creo se verá con claridad como consecuencia de estos tres evidentes resultados fonéticos: 1º, metátesis de las dos últimas consonantes (az-Zallāqa > *Azaqalla); 2º, sonorización del *qāf* (*Azaqalla > *Azagalla); y 3º, reducción a *l* de la doble *ll*, o *lām* con *tašdīd* (*Azagalla > *Azagala*), fenómeno este último perfectamente explicable por la situación del topónimo en la raya de

Portugal, donde, por ejemplo, frente al castellano *almuzalla*, de al-muṣallā, se dice *almazela*. Es más: de su situación en zona dialectal portuguesa es un testimonio la inscripción de 1303 que sobre la torre mayor del castillo de *Azagala* aparece grabada en portugués (cf. J. R. Mélida, *Catálogo monumental de España: Badajoz*, p. 165).

La evolución de a-z-Zallāqa se puede además documentar con un testimonio de los primeros años del siglo XIII. Me refiero a la mención que en los *Anales toledanos* primeros hemos visto se hace de este topónimo en la forma *Zagalla*, mención que no comprendo cómo no ha sido recogida por los modernos historiadores de la batalla, siendo como es tan significativa. Porque el elaborador de ese documento, al traducir, como ya dijimos, los *Annales complutenses*, y al encontrarse con la mención de *Sacralias*, cuando se decide a no dar crédito a sus compatriotas, sino a los musulmanes, no escribe *Zallāqa*, es decir, no reproduce este topónimo tal como se leía en los textos árabes (o sea que no se limita a transcribirlo como luego Ximénez de Rada y Alfonso el Sabio que pondría simplemente «Zallaque», sin saber a qué localidad correspondía) sino que escribe *Zagalla*; es decir, el mismo nombre, pero tal como se pronunciaba a la sazón, consciente de que en esa forma perduraba el famoso topónimo árabe.

Por lo demás, la ausencia de *a* inicial, que se observa en esta forma *Zagalla*, no es más que un reflejo de la vacilación típica de los arabismos que empiezan por letra solar, los cuales tan pronto aparecen con el residuo del artículo árabe, como sin él (compárese *rebato*, *arrebato* o *rabal*, *arrabal*). Y en cuanto a la presencia de *ll* (*Zagalla* en vez de *[A]zagala*), posible es que no represente el sonido palatal de la *ll* romance, sino simplemente el del *lām* con *tašdid*, que el elaborador de los *Anales* ha debido recordar al pensar en *Zallāqa*, con lo cual bien puede *Zagalla* leerse como *Zagala* o sea en su forma actual ¹.

¹ *Azagalla* se escribía también en 1264, y, sin embargo, como *Azagala* debía de pronunciarse, puesto que *Alzagala*, con *l*, se escribía poco antes, en 1253, según documentos que citaré más adelante.

Porque, aunque muchos cronistas reprodujeran a veces por *ll* el *lām* con *t a š d ī d*, nunca creo le dieran pronunciación palatal, pues, mientras hubo morerías en la España cristiana, siempre fué notorio el fenómeno al que Antonio de Nebrija aludía así: *A mauris etiam per fidiculas et tormenta non extorquebis lla quae propria est Hispanorum* («Repetitio secunda»), observación que también hace en su *Gramática Castellana* (I, c. 3) al decir: «doblada *l* es voz propia de nuestra nación, que ni judíos ni moros la pueden pronunciar». De ahí, que haya habido también quienes reprodujeran ese *lām* por una simple *l*, sobre todo los que desconocían la escritura árabe, los cuales escribían por ejemplo *Abdalá* por *Abdal-Al-lāh* (transcripción corrientísima en la Edad Media), o *lela* por *lāllā*, 'señora', que escribe Cervantes cuando aprende esta palabra en Argel (cf. mi estudio *La hija de Agi Morato en la obra de Cervantes*, Madrid 1948, § 30).

Sentido geográfico de «az-Zallāqa» y de «Sacralias».

La identificación que de *Zallāqa* acabamos de hacer obliga, claro es, a plantear de nuevo el problema de la localización de la famosa batalla. Porque hoy, una vez que acabamos de fijar que *Azagala* es el evidente resultado de *az-Zallāqa*, ya no se puede decir que el encuentro fuera en *Sagrajas*, porque éste sea el indiscutible resultado fonético de *Sacralias*. Hoy, más que nunca, una vez reconocida la persistencia de ambos nombres en la actual toponimia, hay que tener presentes los dos testimonios.

Bien es verdad que resultan los dos incompatibles, puesto que se refieren a dos localidades lejanas entre sí: *Azagala* a unos 60 kilómetros de Badajoz, y *Sagrajas* casi a las puertas — se dice — de esta ciudad. Mas nadie crea, por eso, que la solución está en decidirse por uno de los dos testimonios, inclinándose, por ejemplo, hacia el de los árabes, ya que es el que más garantías parece ofrecer. Nadie crea que vamos aquí a defender la

mención de *Zallāqa* por ser la de los dueños del terreno, es decir, la de quienes, mejor que los cristianos, tenían, por fuerza, que conocer la nomenclatura geográfica de lo que era suyo. Nadie crea, tampoco, que vamos a recordar, con el mismo propósito, el hecho tan significativo de que un cristiano mostrara — como ya hemos visto — su discrepancia con sus compatriotas respecto a que los sucesos se hubieran desarrollado en *Sacralias*. No: esos no pueden ser motivos suficientes para dar la razón a unos y negársela rotundamente a los otros. En realidad, lo que cada bando ha hecho constar con tanta insistencia, tiene que tener su fundamento, y por tanto lo que hay que hacer, antes que nada, es investigar si esa incompatibilidad no es más que aparente.

En el camino de la solución de este problema nos pone, por fortuna, el autor anónimo del *Hulal mawšiyya* (loc. cit.), el cual no dice que la batalla tuviera lugar en *Zallāqa* simplemente, sino en *Faḥṣ az-Zallāqa*, es decir, en la 'región' o 'distrito' de *az-Zallāqa*, pues en ese sentido de 'comarca' es como se ha de entender aquí el árabe *faḥṣ*. Es el mismo que tiene, por ejemplo, en el caso de *Faḥṣ al-ballūt*, tantas veces citado por los historiadores y geógrafos árabes como propio de toda una región que comprendía el valle de los Pedroches y las zonas montañosas de Chillón y Almadén. Claro es que de este *Faḥṣ az-Zallāqa* no tenemos datos para poder indicar cuáles fueron exactamente las tierras que lo integraban; pero desde el momento en que sabemos que un *faḥṣ* no era siempre una comarca o distrito de la división territorial vigente, sino más bien una zona natural constituída por campos y poblados unidos por características y propicias condiciones topográficas, fácilmente se adivina que este *Faḥṣ az-Zallāqa* por fuerza tenía que comprender la zona de grandes llanuras y valles que de Norte a Sur, y desde más arriba del castillo de *Azagala*, se extiende hasta las cercanías de Badajoz, surcada toda ella, de arriba abajo también, por el río Zapatón primero, y por el último tramo del Gévorá después.

Bien es verdad que *Azagala* no es hoy el nombre de toda la región natural que acabamos de indicar, mas eso no es obstáculo para pensar en que lo hubiera podido ser en otros tiem-

FAIS AZ-ZALLAQA.

SACRALIAS.

CORIA
216

ALCANTARA

ALCONETAR

CACERES

ALISEDA

Castillo de Piquia

Dehesa de Azagala

Castillo de Azagala

Sagralias

Sagralias

Gevora



pos, desde el momento en que existen nombres que hoy no son más que locales, mientras que ayer lo fueron de grandes territorios. Recordemos por ejemplo *Campo de Criptana*, o mejor todavía *Azálvaro*, nombre que, si en 1850, cuando Madoz lo recogió, era propio no más que de una fonda y portazgo en la provincia de Avila, lindando con Segovia, en el siglo XIV, en cambio, era propio de toda una gran llanura entre la Sierra de Guadarrama y la última ciudad mencionada, según se nota por la cita que de *Façalvaro* hace el Arcipreste de Hita (estrofa 1.187). Recuerdos hay, de todas maneras, de que a z - Z a l l ā q a ha sido un nombre regional además de local, pues no sólo se llama hoy, de *Azagala* el castillo famoso, alrededor del cual existía en la Edad Media una población con mezquita convertida luego en iglesia (según Solano de Figueroa, *ob. cit.*, primera parte, p. 218, inspirándose en documentos medievales), sino también su dehesa de doce leguas cuadradas de extensión, y una Sierra, entre el río Zapatón y Alburquerque, que, en el mapa de España «Michelin», aparece, por cierto, como Sierra de *Zagala* en vez de *Azagala*.

Como nombre de territorio debemos además considerar *Sacralias*, el cual debió de ser el propio de toda la inmensa llanura que al Nordeste de Badajoz se extiende entre los ríos Gévora al Oeste, el Guerrero al Este, los cerros de las Carboneras al Norte, y el Guadiana al Sur. Porque hoy mismo *Sagrajas*, en la hoja 775 del *Mapa topográfico nacional* (escala 1: 50.000), no se lee como topónimo de dos simples casas, que es como aparece en mapas sencillos, sino como nombre de grandes terrenos, unos inmediatos al Guadiana, otros más al Norte, y otros, en fin, en las inmediaciones de la confluencia del Gévora con el Zapatón, o sea dentro ya, o en los límites, de lo que sería el *Fahş a z - Z a l l ā q a*.

Nombres de territorios, en resumen, han sido, pues, y aun lo son todavía, aunque en menor escala, los famosos de a z - Z a l l ā q a y *Sacralias*. Nombres de territorios que fueron limítrofes, o también nombre general de las dos zonas el de *Zallāqa*; y particular de una de ellas el de *Sacralias*. Mas, en todo caso, lo importante es que, una vez comprendido

el sentido geográfico de ambos topónimos, ya no resulta incoherente el que los árabes llamasen batalla de a z-Zallāqa a la misma que los cristianos denominaron de Sacralias, pues, siendo limítrofes ambas zonas, sobre una y otra pudieron perfectamente desarrollarse diversos episodios de una misma batalla.

Sentido vulgar de «Zallāqa» y «Sacralias»

Extraño podrá parecer, sin embargo, el que moros y cristianos no hayan empleado indistintamente las dos denominaciones; es decir, que los moros no hayan dicho alguna vez Sacralias, y los cristianos Zallāqa. Mas, en realidad, esto tiene también su explicación, según vamos a ver.

Es indudable que, a la vista del campo donde se desarrollaron los acontecimientos, ningún castillo, población o accidente topográfico importante o llamativo debía de existir para poder aludir a él, como punto de referencia inconfundible, cuando se tratase de comentar o recordar los hechos. Los ejércitos se movieron simplemente sobre terrenos donde no se oían otros nombres geográficos sobresalientes que el general o territorial de Zallāqa, por una parte, y el de Sacralias, por otra. Ahora bien, si observamos que el primero tenía su origen en un nombre común árabe, y el segundo, en un nombre común romance, o mejor, mozárabe, nada tan razonable como el que a cada bando impresionara no más que el nombre de lugar propio de la fonética y del vocabulario de su respectiva lengua.

Porque de los dos topónimos, el primero corresponde indudablemente al árabe zallāqa, bien en el sentido amplio de 'lugar resbaladizo o escurridizo (zalq o daḥḍ)' según explica Yāqūt, precisamente para atribuir este origen al nombre geográfico de que nos ocupamos ¹; bien en el sentido concre-

الزَّلَاقَةُ أَصْلُهُ مِنْ قَوْلِهِمْ مَكَانَ زَلْفٍ أَيْ دَحْضٍ وَزَلَقْتُ رَجُلَهُ تَزَلَقُ ¹
زَلَقًا وَالزَّلَاقَةُ الْمَوْضِعُ الَّذِي لَا يُمْكِنُ الثَّبُوتُ عَلَيْهِ مِنْ شِدَّةِ زَلَقِهِ وَالتَّشْدِيدُ



La zallâqa de la ciudadela de Alepo (de la obra de J. Sauvaget, *Alep*, París 1941).



El castillo de Azagala. — (Foto Rodríguez Moñino).

to de 'talud ante una muralla para que no mine sus cimientos el agua de las avenidas o la creciente de un río', que es la significación que a esta palabra se le daba en el Andalus del siglo XII, cuando en 1171, por ejemplo, construyeron los sevillanos ante las puertas de la ciudad, «zallāqas» (o *zalālīq* en plural) como medida de precaución ante posibles desbordamientos del Guadalquivir, según se refiere en el *Qirtās* (ed. Tornberg, nota de la p. 422) ¹. Como topónimo, a *z-Zallāqa* o *Azagala* nació, pues, bien sea por relación a alguna llamativa lastra escurridiza o sitio resbaladizo («escurrideros» llaman por aquella región a lugares característicos por los que se desliza el agua en el nacimiento de los arroyos: Madoz, IX, p. 71); bien sea por relación a alguna rampa notable (lo cual creo mucho más verosímil) que defendiese el campo o castillo del primitivo *Azagala* contra las crecidas temibles del Albarragena o Zapatón, cuyas aguas suelen inundar extensiones inmensas, según se refleja en el popular mapa «Michelin», donde precisamente hacia la actual dehesa de aquel nombre se marca una fantástica y enorme laguna que sólo en algún momento del año es realidad.

للتكثير والزلاقة أرض بالأندلس بقرب قرطبة [entiéndase بطليوس] كانت عنده
وقعة في أيام أمير المسلمين يوسف بن تاشفين مع الاذنفش ملك الافرنج

مشهورة (II, p. 939)

¹ Véase tam bién Ibn Ṣaḥib al-Ṣalāt (M. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, Escorial 1930, pp. 86 = 130) que alude a la construcción de esas mismas «zallāqas». De lo que significaba esta palabra no da una idea exacta la traducción por «glacis» que registra Dozy (*Supplément*, I, p. 600), pues «zallāqa» no era una rampa suave delante del foso de la muralla, que es lo que la voz francesa significa, como término técnico de la ingeniería moderna, sino un talud muy fuerte e inaccesible, pegado a la muralla, tal como se ve en la fotografía de Alepo que mi querido amigo Torres Balbás me señala, la cual publico aquí, no sólo como ilustración del sentido de la palabra, sino también para que se forme el lector una idea de lo que serían esas *zallāqas* que se construyeron en Sevilla. Posible es, además, que llamaran también «zallāqas» a las rampas naturales de las faldas de ciertos cerros fortificados, como la que se ve, por ejemplo, en el castillo principal de Calatayud, conocido por *Plaza de armas*, cuyo costado occidental se eleva sobre un llamativo talud, verdad eramente impracticable por su resbaladiza condición.

En cuanto a *Sacralias*, bien creo podrá considerarse como una forma mozárabe de *Sacrarias*, con disimilación *r-l*, en el sentido quizá de 'terrenos en torno a una iglesia y bajo su protección, en los cuales los feligreses instalaban, entre otros bienes, sus *sacrarios*, es decir, sus bodegas o depósitos para encerrar el vino'. Ese es el sentido que entonces mismo tenía *sacrarias*, por lo menos en Cataluña (*Ipsum nostrum, sacrarium quem habemus et tenemus in sacraria sancti Felicis*, año 1176; *ipsum sacrarium quem habemus in sacraria sancti Fructuosi*, año 1139; *ipsum uinum qui est in sacrario Arnalli Adalberti*, año 1097; apud Jose Balari y Jovany, *Orígenes históricos de Cataluña*, Barcelona 1899, pp. 631-632¹).

El mozarabismo de *Sacralias* lo deduzco de su aspecto fonético y semántico. En el aspecto fonético refleja un grado primitivo li característico del mozárabe, pues aunque aquí proceda de una disimilación, siempre es comparable al típico *šaṛalya* de los mozárabes. Cierta relación ofrece, además, con el galaico-

¹ Cito con satisfacción la obra de Balari porque es justo defenderla ante quien entra a saco en sus páginas para dar como propia la investigación del prójimo. Me refiero a Monseñor Antonio Griera que en la «Revista Helmántica» (nº 1, marzo de 1950) publica la primera parte de un artículo titulado *La cultura romana del Pirineo reflejada en el léxico*, donde al pie de la letra, y sin citar jamás a Balari, va copiando las etimologías y fechas de documentación de los siguientes topónimos: *Camprodón* (pp. 75-277), *Villacolem* (77-2), *Villafant* (78-7), *Villabut* (78-7), *Villanant* (78-7), *Bcfia* (79-105) etc. (cito primero la página de Griera y después la de Balari). Exactamente lo mismo viene a hacer también en un artículo titulado *Catalán «alba»* publicado en el tomo primero, que acaba de aparecer, de «Estudios dedicados a Menéndez Pidal» (pp. 69-73), donde todo cuanto dice de la suerte del latín *albus* en la toponimia catalana (con fechas, grafías, y hasta un texto latino) está copiado al pie de la letra de cuanto sobre *albus* ha escrito Balari en las páginas 228 y 229 especialmente, de la obra mencionada. En cuanto al primer artículo conviene, además, advertir que hay etimologías grotescas como la de *Arán* que, naturalmente, no son de José Balari; y en cuanto al segundo no creo esté de más añadir que la explicación *albat* *us* > valenciano *albat* 'niño difunto' la dió ya Alcover; y recordar que sobre la misma palabra escribió nuestro querido don Julián Ribera un interesante trabajo en la *Miscelánea filológica* dedicada a don Antonio M^a Alcover (Palma de Mallorca, 1931).

portugués su rara disimilación del sufijo *-ariu*, idéntica a la del antiguo gallego *contralio* y *contrallo* de *contrariu*². En cuanto al aspecto semántico, está claro que en la España musulmana no se puede concebir un topónimo de esa o análoga significación, si no es como propio de núcleos mozárabes, cuyas costumbres religiosas sabemos eran más o menos toleradas por los musulmanes.

A través de este *Sacralias*, podemos, pues, observar en el reino de Badajoz el mismo fenómeno que en el reino de Granada, donde, en medio de una típica nomenclatura geográfica premusulmana y musulmana, surgen esos conocidísimos *Lanteira*, *Ferreira*, *Poqueira* etc., propios de antiguos poblados mozárabes.

Sacralias o *Sagrajas* no es, además, el único resto toponímico del latín *Sacraria* en nuestra Península, pues ha existido también, por otras zonas dialectales, un *Sagrera*, el cual perduró como apellido, propio, por ejemplo, de la famosa dinastía de escultores y arquitectos cuya actividad en Palma de Mallorca, durante los siglos XV y XVI, es bien conocida.

Nada, pues, tan natural, en resumen, como el que cada bando, repito, haya recordado el nombre de lugar afín a su lengua. Mucho más si se tiene en cuenta que *Zallāqa* era, seguramente, el topónimo vigente entre la población musulmana, como propio de todo el territorio señalado, mientras *Sacralias* el vigente tan sólo entre la población mozárabe, como propio de una parte de aquel territorio, aquella parte donde predominaban los cristianos sometidos, con los cuales seguramente establecería algún contacto Alfonso VI. Interpretados de esta manera ambos topónimos, razonables parecen las palabras de Alfonso el Sabio,

² Cita *contralio* como voz anticuada en el sentido de 'el ojo del otro lado', Juan Cuveiro en su *Diccionario gallego* (Barcelona 1876); y cita *contrallo* García de Diego en su *Gramática histórica gallega* (Burgos 1909), p. 68. Como galleguismo se pueda explicar *contralla* en las cantigas de Alfonso X (178 y 393), pero también aparece *contrallo* en Juan Manuel (*Libro del Caballero*, ed. Grafenberg, p. 457), y en el Arcipreste de Hita (estrofa 229) y *contrallar* en Villena, Fernán González, y el *Cancionero de Baena* (c. 325) comparable al antiguo francés *contralier*.

o de sus continuadores, al asegurar que uno y otro ejército vinieron a encontrarse «en un lugar, cerca de Badaioz, a que dizien en arauigo *Zallaque* et en el lenguaje de Castiella dizenle *Sacralias*». Es decir, en un mismo lugar con doble denominación árabe y romance. Lástima que el sabio monarca no haya usado el verbo *decir* siempre en un mismo tiempo, para que se entendiera claramente la contemporaneidad de ambos nombres geográficos. Y es que él conoció, claro es, la persistencia de *Sacralias* pero no la de *Zallāqa*, a pesar de haberla consignado años antes el elaborador de los *Anales toledanos*, y a pesar también de haber confirmado documentos relativos a *Azagala* cuyo origen por lo visto no reconoció en las formas *Alzagala* y *Azagalla* que tuvo que leer en los mismos ¹.

Dónde fue la batalla de Azagala.

En cuanto al problema, en fin, del lugar de la batalla, bien claro está, a través de nuestro estudio, que no han ido nunca los historiadores modernos por el camino de una solución satisfactoria. En primer lugar, no se ha contado con la mención de *Zallāqa*; y en segundo lugar no se ha estimado *Sacralias* como nombre de un amplio territorio, sino como nombre de un reducido terreno, al NE de Badajoz, que en mapas incompletos aparecía con la forma *Sagrajas* por las cercanías del Guadiana junto a su afluente el Guerrero. Nadie ha caído en la cuenta de que el campo de batalla había que buscarlo por toda una extensísima región que podía llegar hasta el mismo *Azagala*. Nadie se ha fijado tampoco en que el resultado fonético de *Sacralias* ha persistido por diversos sitios de toda una considerable zona; y, ante el primero y único *Sagrajas* que se ha visto en el mapa, se ha creído que éste y no otro tenía que ser el lugar del encuentro. Por eso no podemos admitir ya la tesis de nuestro

¹ Cf. Ign. Josephi Ortega et Cotes, *Bullarium Ordinis militiae de Alcantara*, carta de fuero de 1253 (p. 68) y confirmación de 1264 (p. 107).

gran maestro don Ramón Menéndez Pidal (*La España del Cid*, I, pp. 358-359) cuando imagina a los ejércitos de Alfonso VI acampados a unas tres leguas de Badajoz, separados de los de Yūsuf ibn Tāšufin por el río Guerrero, dentro del terreno a que antes nos hemos referido.

El problema del lugar de la batalla no está, pues, resuelto como se creía, ni voy a ser yo tampoco quien vaya a darle solución definitiva, porque del estudio que de los dos nombres geográficos acabamos de hacer no se pueden desde luego deducir los datos precisos para determinar el sitio exacto del combate, aunque sí creo nos pueden servir de nueva orientación.

El lugar de la batalla de Zallāqa-Sacralias hay pues que buscarlo. Y se puede buscar al Este del Gévora, en el centro del antiguo *Sacralias*, por donde hoy perdura *Sagrajas*. Y se puede buscar, más al Norte, hacia las juntas del Gévora y el Zapatón, donde también *Sagrajas* persiste. Y se puede buscar, en fin, por encima de la confluencia de dichos ríos, a las orillas del Zapatón, y hacia la actual dehesa de *Azagala*, pues bien pudo entonces comprender *Sacralias* terrenos más o menos inmediatos a aquellos donde hoy se conserva todavía su resultado fonético. En todos los casos, resultarán, desde luego, coherentes las dos menciones, lo mismo si se trata, por ejemplo, de la zona al Este del Gévora (puesto que pertenecía a lo que los árabes llamaban seguramente *Zallāqa* y los mozárabes *Sacralias*) que si se trata de las riberas del Zapatón, hacia la dehesa de *Azagala* (puesto que siempre pudo ser zona limítrofe donde también los dos nombres se escuchasen).

Terrenos hay, sin embargo, dentro del antiguo *Sacralias*, en los que no creo se deba nunca pensar que fueran teatro del suceso. Me refiero a aquellos, cual el señalado por Menéndez Pidal, desde los cuales es claramente visible la silueta de Badajoz, pues moros y cristianos creo hubieran entonces coincidido en dar a la batalla, con toda regularidad e insistencia, una misma denominación, que hubiera sido la de «Badajoz», es decir, la de ese punto de referencia llamativo e inconfundible, que, de haberlo tenido a la vista, nadie hubiera olvidado al recordar los hechos. No se hubiera llamado entonces ni de *Za-*

llã q a ni de Sacralias, nombres de tan amplio sentido geográfico, que, en boca de unos y otros, reflejan bien su desorientación sobre el lugar exacto de la batalla, por causa de la monotonía del paisaje o de la ausencia de relieves sobresalientes y conocidos.

Bien es verdad que moros y cristianos añaden frecuentemente a su correspondiente mención las palabras «en las cercanías de Badajoz» (بقرب بطليوس). Mas, si se tiene en cuenta la vaguedad de los dos nombres, forzoso es admitir que esa o análogas frases nunca han podido tener otro alcance o intención que la de orientar cómodamente sobre la situación de terrenos cuyos nombres por primera vez iban a sonar en el mundo cristiano y en el musulmán.

No hay pues que buscar el campo de batalla en las cercanías de Badajoz; y, además, dentro de las zonas que he señalado como probables escenarios de los sucesos, no hay que apartarse nunca de las riberas del Zapatón y del Gévora, ni menos todavía aproximarse a otros afluentes del Guadiana, como, por ejemplo, el río Guerrero. Y lo digo porque el movimiento de los dos ejércitos hacia sus objetivos me parece que hay que imaginarlo, no según es costumbre, sino en la forma que voy a exponer.

Alfonso VI, después de establecer la frontera del Tajo con la conquista de Coria (1079) y de Toledo (1085), es indudable que tenía como próximo objetivo Badajoz, es decir, la tercera gran ciudad del reino de Mutawakkil, cuya posesión confiaría fuera la base para el establecimiento de una nueva y más avanzada frontera defendida por el Guadiana. Para esta nueva empresa, el cuartel general de Alfonso VI no podía ser otro que Coria, por ser la plaza fuerte más próxima al nuevo objetivo. Por algo, en efecto, fué precisamente en ella donde vino a refugiarse, una vez vencido, según se dice, por ejemplo, en los *Anales toledanos primeros* (Esp. Sagr., XIV, p. 418) y en la *Primera crónica general* (ed. Menéndez Pidal, p. 558). En cuanto a los musulmanes, su cuartel general era, naturalmente, Badajoz, y el objetivo de éstos, probablemente, Coria. Se trata, pues, de una guerra de ofensiva por las dos partes (no aún

defensiva por parte de Alfonso VI), en la que seguramente se disputaban mutuamente esas dos ciudades fuertes. Entre Coria y Badajoz se han tenido, pues, que mover los dos ejércitos.

Ahora bien; el camino no ha debido de ser nunca el de la calzada romana, que iba a parar a Mérida, al Este, y a considerable distancia de Badajoz, sino el camino natural que en línea recta descende, desde la divisoria del Tajo y el Guadiana, hasta las mismas puertas de Badajoz, por el derecho carril del río Zavatón y el último tramo del Gévora. Es el camino que todavía se dibujaba en los mapas de principios del siglo pasado, como, por ejemplo, en el de Vicente Beneyto (Valencia 1809), desde Aliseda hasta Azagala, y desde Azagala a Badajoz, siguiendo siempre las orillas de los mencionados ríos ¹. Es el camino estratégico para quien desde el Norte pretenda conquistar la ciudad del Guadiana; y el camino estratégico para quien desde Badajoz pretenda salvar la divisoria en dirección a los puentes romanos de Alconétar o Alcántara. Por algo a las orillas del Zavatón ha habido en la Edad Media dos fortificaciones, que yo sepa: una la inmensa de *Azagala*, y otra la de Piedrabuena, más arriba. Dos castillos cristianos con la misión indudable, en los primeros momentos, de defender el acceso hacia el Norte, pero construídos seguramente sobre las ruinas de otros musulmanes que tuvieron la misión indiscutible de impedir el descenso al enemigo por la suave pendiente del *Faḥṣ az-Zallāqa*. Interesante sería, por cierto, ver si en el actual castillo de *Azagala* queda algún viejo muro de la España de los reinos de Taifas, pues no me cabe duda de que fué también castillo musulmán, desde el momento en que tal topónimo tiene su origen en un término propio de la construcción militar islámica, según demostré antes, al proponer

¹ No se describe, en cambio, en el *Repertorio de todos los caminos de España* del valenciano Pero Juan Villuga (1545), porque no registró — claro es — más que las vías principales de comunicación. Mas, de todas maneras, hay un trozo del camino aludido que Villuga no deja de consignar, y es el de Aliseda a Venta Barrachina (Albarragena), o sea el trozo de tres leguas por donde se salvaba la divisoria; paso el más frecuentado en el siglo XVI por quienes desde Castilla iban a Lisboa o viceversa.

dos soluciones respecto al sentido de ese *Zallāqa*, por la última de las cuales me decido definitivamente.

He aquí, pues, por qué, siendo ése el camino estratégico, no nos debemos nunca apartar de él, si tratamos de averiguar dónde fué el encuentro. Pero aún hay algo más que decir: y es que, a lo largo de esa antigua vía natural de comunicación entre las dos cuencas del Guadiana y el Tajo, ningún trozo debe de haber, por una parte, tan estratégico, y por otra, tan propicio, a la vez, para que las dos menciones *Sacralias* y *az-Zallāqa* se confundan, como aquél de las orillas del Zapatón entre el punto de su confluencia con el Gévora y la actual dehesa de *Azagala*. Éste y no otro, creo yo, ha debido de ser el verdadero campo de batalla. Porque *Azagala*, lo da a entender su inmensa fortaleza, es en cierto modo la llave de Badajoz; es donde comienzan las llanuras que hasta la misma ciudad se pierden en un desnivel imperceptible, que no llega siquiera a los cien metros, entre el Guadiana y el castillo famoso. Y éste, además, es el límite más verosímil entre *Faḥṣ az-Zallāqa* y *Sacralias*. Es el sitio, repito, donde mejor se comprende impresionara, a unos el topónimo árabe, y a otros el mozárabe. Mucho más si se tiene en cuenta que el campo de acción en una batalla musulmana, no es tan sólo el que puedan ocupar apretados haces en ordenada lid con todos los amplios movimientos que se quieran imaginar, sino también el territorio inmenso de los aledaños, por el que, a la fuerza, se tienen siempre que desparramar múltiples fracciones del ejército musulmán, que inevitablemente ejercitan su típica técnica de guerrear llamada por los árabes *karr waffarr*, y por los cristianos *torna-fuye* según la feliz traducción de nuestro don Juan Manuel.

En fin, una confirmación a mi tesis creo encontrar en la carta de Yūsuf, que en las páginas precedentes se publica por primera vez. Desde luego, como sucede en todos los documentos tempranos, de *az-Zallāqa* ni mención, ni alusión clara alguna se hace en ella sobre la situación del campo de batalla. Mas, a pesar de todo, de su lectura se saca la impresión de que el encuentro tuvo lugar hacia donde nosotros hemos calculado.

Los movimientos de ambos ejércitos a lo largo del camino de Coria a Badajoz se confirman y aparecen de tal manera reflejados, que el choque de unas y otras fuerzas no se concibe más que sobre esa misma ruta, y en zona tan apartada de Badajoz como la que nosotros hemos señalado entre el actual castillo de Azagala y las juntas del Gévora y el Zapatón. Según la carta, Yūsuf, en efecto, parte de Badajoz y avanza hacia Coria donde Alfonso le espera en un principio. Mas el monarca cristiano, de pronto, decide no aguardarle, y emprende el camino hacia Badajoz. Sobre la ruta, los dos ejércitos vienen entonces a encontrarse y a sentar sus reales en una zona tan distante de dicha ciudad que cuando los escuadrones de Muṭamid realizan, luego, su *torna-fuye* desde el campo de batalla hasta Badajoz, y regreso, invierten, a caballo, claro es, más tiempo del que dura el combate, desde el amanecer hasta el anochecer. Los datos topográficos que de la carta de Yūsuf se desprenden creo, pues, vienen a casar bastante bien con lo que del estudio de los topónimos a z - Z a l l ā q a y S a c r a l i a s hemos podido deducir sobre la situación del campo de la famosa batalla.

Muy interesante para nosotros es, por último, el que Yūsuf nos diga que esos escuadrones escaparon por entre unas viñas. Y digo que es interesante porque con esa frase se atestigua el cultivo de la vid por una zona cuyo nombre, S a c r a l i a s, aparece así en perfecta relación con el origen que en este trabajo le hemos atribuído.

JAIME OLIVER ASÍN.

NUEVAS OBSERVACIONES SOBRE LAS «JARÝAS» ROMANCES EN MUWAŠŠAĦAS HEBREAS

Pocos asuntos han sido planteados desde hace tiempo, en el terreno de la filología hispanoárabe y de la historia cultural de al-Andalus, tan importantes como la comprobación de la existencia de *jarýas* romances o mozárabes en las *muwaššahas* andaluzas. Los bellísimos artículos de S. M. Stern publicados en esta revista (*AL-ANDALUS*, XIII [1948], 299-346, y XIV [1949], 214-217), las agudas observaciones al primer artículo de Stern por F. Cantera en *Sefarad*, IX [1949], 197-234, y la exquisita valoración literaria de mi fraternal amigo Dámaso Alonso en la *Revista de Filología Española*, XXXIII [1949], 297-349, han convertido esta cuestión en el más apasionante de los problemas literarios.

El deseo de que los lectores de *AL-ANDALUS* estuvieran bien informados de las incidencias de un asunto que se había iniciado en nuestras páginas, y que como ningún otro casa con los propósitos de esta revista, me movió a publicar aquí mismo (vol. XIV [1949], 409-417) un artículo para resumir las observaciones de F. Cantera y anunciar el estudio de D. Alonso; pero este artículo, salvo ligerísimas minucias críticas, era puramente informativo, y yo personalmente apenas entraba en el tema.

Con posterioridad — ¿quién se resistiría? — me decidí a sumirme de lleno en él, y cuando procedía a analizar a fondo el material hebreo sacado a luz y removido por los autores antes citados, ocurrió — por uno de esos que llamamos azares, pero que tal vez sean designios de un misterioso organismo providen-

cial que debe de estar encargado de regir la rotación de los problemas eruditos — que, «à point nommé» como suele decirse, surgió el descubrimiento de una nueva serie de *jarýas* romances en muwaššahas árabes, algo más abundante que la serie hebrea, y con repetición de algunas de las *jarýas* de esta última; hecho, como puede advertirse, interesantísimo en todos aspectos. Dicho descubrimiento lo hizo, en un códice por él adquirido y que hoy es de su propiedad, mi querido amigo el ilustre profesor francés G. S. Colin, el cual, con generosísimo desprendimiento, que nunca le agradeceré lo bastante, puso inmediatamente a mi disposición los textos, más algunas notas suyas, y me ha autorizado a editarlos por mi cuenta. El nuevo material, que permite hablar ya de un verdadero «cancionerillo mozárabe», ofrece confirmaciones y correcciones, plantea multitud de otras cuestiones, y hace que el asunto entre en una fase distinta y más compleja.

Entre tanto publico la serie árabe (como espero suceda quizás a fin de año, en el segundo fascículo de este mismo volumen), ahora — sin desflorarla, sin entrar en los problemas teóricos y de conjunto que es lícito ya afrontar a la vista de todos los documentos reunidos, pero con la cierta experiencia que su manejo y examen me han proporcionado — quisiera simplemente volver sobre algunas de las *jarýas* ya publicadas por Stern y apostilladas por Cantera, con el propósito de esclarecerlas más, y para que el interés por estas cuestiones siga alimentándose y no desmaye. En lo que sigue encontrará el lector: 1º, unas observaciones sobre un problema lingüístico importante y común a muchas *jarýas* (el del verbo *gaír* = *decir*, hasta ahora no descifrado); 2º, una advertencia sobre las *jarýas* que, por ser comunes a muwaššahas árabes y hebreas, han sido resueltas, si bien no se publican ahora; 3º, unos pequeños retoques en la interpretación de *jarýas* ya suficientemente puestas en claro por mis antecesores; 4º, una nueva interpretación que puedo ofrecer de las *jarýas* n.ºs 11 y 13, mal descifradas, a juicio mío, por éstos; y 5º, un intento de solución de las *jarýas* n.ºs 10 y 12, que Stern y Cantera habían dejado virtualmente en blanco.

Como afirmaciones generales y previas no haré más que dos:

1^a El descubrimiento de *jarýas* mozárabes en muwaššaḥas hebreas no apoya en lo más mínimo la tesis del origen bíblico-hebraico de la muwaššaḥa. Lo que insinué en mi artículo anterior puedo ahora afirmarlo rotundamente. Tenía razón Stern al sostener la probabilidad — muy dudada sin fundamento por Cantera — de que «una parte de estas *jarýas* españolas fuesen tomadas directamente a los poetas árabes». Los escritores judíos, imitadores serviles de los árabes, actuaron simplemente, como dice Dámaso Alonso, de «prodigiosos [añadiré: y asépticos] frascos de alcohol, dentro de los cuales encontramos ahora estas criaturas líricas del siglo XI». Por otra parte, hoy sabemos que estas redomas hebraicas no fueron las únicas, ni quizá las más abundantes. No hay tal vez ni un solo rastro puramente hebreo en el lenguaje bilingüe de las *jarýas* (y en este sentido deben ser corregidas algunas condescendientes dudas de mi artículo anterior). La misma grafía hebrea, como notó muy bien Stern, depende y está calcada de la árabe. Hay incluso, como veremos, correcciones que no pueden hacerse sin suponer la grafía árabe a través de la hebrea. Entre las observaciones filológicas de Cantera, son valiosísimas algunas que se basan en el árabe y en las lenguas románicas; pero no hay ni una sola basada en el hebreo que se mantenga, y son particularmente desacertadas todas — sin excepción — las que le ha sugerido un por otra parte distinguidísimo hebraísta ¹.

2^a Por mucho que vayamos entre todos avanzando en el estudio de las *jarýas* bilingües en muwaššaḥas hebreas, hay una última perfección que es teóricamente inasequible sin un conocimiento del texto íntegro de las muwaššaḥas en todos sus manuscritos, al que ha de llegarse, y que en esta ocasión no me ha sido dado realizar. Hacer esta salvedad, y no sólo en lo referente a las variantes propiamente dichas, es particularmente obligatorio — como se verá con frecuencia más adelante — en las

¹ En carta particular de 23 mayo 1950, mi querido amigo el señor Stern me comunica: «As I believe that most of the Arabic (as well as the Spanish) *kharjas* in Hebrew muwashshaḥs are taken from Arabic poems, all these Arabic *kharjas* in Hebrew muwashshaḥs represent as many lost Arabic muwashshaḥs».

cuestiones de métrica, que presentan aspectos más de la cuenta espinosos, y que hemos señalado, pero absteniéndonos de entrar en ellos, por tener reservado su examen para cuando abordemos el estudio de las *jarījas* conservadas en muwaššahas árabes. La investigación de las adaptaciones de la métrica árabe (paso de la cualidad silábica al número de sílabas, modo de computar éstas) y de la rima árabe a las correspondientes romances, es un terreno fecundísimo, pero en el que hay que avanzar con pies de plomo.

Antes de terminar estas consideraciones preliminares debo hacer unas sincerísimas protestas de modestia y de espíritu de colaboración. Si alguna vez corrijo a mis antecesores, lo hago a conciencia de lo muchísimo que les debo, hasta el punto de que mi labor no hubiera sido nunca posible sin la suya, y a sabiendas también de que detrás de mí vendrá quien a mí me corrija. Sobre la intuición genial y vaga del maestro Ribera, sobre la desviación que, en este aspecto — no quiero con esto aludir a otras preeminentísimas cualidades literarias —, supuso el estudio de Ibn Quzmān, sobre vagos e infructuosos atisbos, menudos y aislados, parecía haberse cerrado un tedioso silencio. Stern lo rompió con afortunada audacia ¹; Francisco Cantera y Dámaso Alonso unieron a seguida su autorizada voz; yo entro ahora en liza, y tras de mí ojalá vengan otras intervenciones magistrales, aunque trituren nuestra labor. Nada personal tiene aquí la menor importancia. Lo que sí la tiene, y muy grande, es que, con la colaboración de todos y mediante los esfuerzos aunados de todos, se beneficie esta vena preciosa y se pula un tesoro lírico, arrancado a la avaricia del tiempo, que está llamado a ilustrar con novedad radiante nuestra historia medieval y la historia de los albores de la poesía de las lenguas románicas.

¹ En un artículo de divulgación, publicado por Dámaso Alonso en el diario *A B C* de Madrid (sábado 29 abril 1950) con el título *Un siglo más para la poesía española*, se dice con razón que el nombre de S. M. Stern «queda inscrito con letras de oro en la historia de la literatura española».

UN PROBLEMA LINGÜÍSTICO

En tres de las *jarýas* estudiadas por Stern (sigo su numeración) aparece la palabra *gar* (גאר): n° 2 (*g'r šwš dbynh... g'rm knd mbrn'd*); n° 15 (*g'r kfryw*) y n° 17 (*g'r my dwn b'nš*). En la n° 4 aparece una palabra evidentemente emparentada con la citada: *garid* (גריד): *gryd bš'y yrmn'lš km kntnyr 'amwm'ly*.

Stern no las ha descifrado. «Le groupe *g'r* — dice (p. 314) — ... n'a pas trouvé sa solution; nous ne savons pas, non plus, si le groupe *g'rm* est le même mot plus le pronom personnel *me*, ou quelque chose d'autre». «Le groupe *gryd* — añade luego (p. 314) — ne s'explique pas; il est douteux s'il contient le groupe *gr* qu'on a trouvé ci-dessus, ou si c'est un impératif pluriel».

Cantera dió un paso adelante. En el comienzo de la *jarýa* n° 2 interpretó *gar* como «un derivado del latín *quare*... equivalente a la antigua conjunción causal aragonesa, francesa, etc., *car*». (Aceptamos esta interpretación y la dejamos ya a un lado). Los otros cuatro casos los interpreta, respectivamente: *mira* (n° 2); *mirad* o *cuidad* (n° 4); *guarda*, *mira* o *cuida* (n° 15), y *cuídame*, *garantízame* o *hazme saber* (n° 17). Supone, pues, en ellos el imperativo, singular o plural, con afixo *me* o sin él, de un verbo próximo a *guardar*, y añade (p. 208): «Existían no sólo el verbo *guardar*, del germ. *wardōn* 'beobachten', sino *guarir* 'curar, sanar, cuidar'; prov. *garar* y franc. m. *garer* 'observar, tener cuidado', y *garir* o *guarir* 'garantizar, preservar, proteger, tener cuidado de, etc.'. De *garder* 'prendre garde à, prendre garde, regarder', hay ejemplos como '*gar* que tu soies costumiers...' (*Rose*, 2113, Meon.)».

Otro paso más ha dado Dámaso Alonso. «El *gar* — dice (pp. 319-20) — no resulta descifrable. Es palabra empleada varias veces en estas *jarýas* para iniciar una pregunta y parece podría traducirse por '*dí*' (imperativo)... Admite complementos pronominales: *gar me*... Parece tener flexión: *garid*... Cantera, para explicar este *gar*, ha atendido a los verbos germánicos en

que antes se puede pensar (*REW*, 9502, 9508), pero no deja de haber muchas dificultades».

Por camino independiente había yo llegado a la misma conclusión que Dámaso Alonso, o sea que *gar* significa 'dí' (imperativo). Véase el buen resultado de la sustitución en los cuatro casos:

dí kand me vernád... (nº 2)

decid vos, ay yermanellas,
cóm conteneré meu male... (nº 4)

dí, ¿qué fareyo?... (nº 15)

dime d'on vénis... (nº 17)

Por otra parte, examinando el material árabe que pronto saldrá a luz, encontré dos nuevos casos de *gar* (escrito غار, o sea exactamente como נאר), un caso de *gar*me (escrito غرمي) con idéntica y necesaria significación: *dí*, *díme*, y una forma indudablemente de infinitivo: *gaír* (escrito غير), con el sentido evidente de: *decir*. La abundancia del material, la exacta equivalencia gráfica en árabe y hebreo, la univocidad en todos los casos de la significación postulada, todo lleva a la misma conclusión: el verbo a que pertenecen esas formas tiene que significar *decir*.

Consulté sobre el caso a varios latinistas y romanistas, y el que me parece que ha dado en el clavo es mi ilustre amigo y colega de Academia don Vicente García de Diego, que me ha facilitado la siguiente nota, que muy cordialmente le agradezco:

«*Gar* es el imperativo *garr(i)*; *garid*, el imperativo *garrīte*, y *gaír* (escrito *gayr*), el infinitivo *garrīre*. — *Gar* es fonéticamente normal, y el infinitivo *gaír* se ha formado de **garir* por disimilación eliminatoria, como el gallego *proir*, por **prorir*, del lat. *prurīre*. — No se habían encontrado más derivados románicos de *garrīre* que el macedonio *garí*, el milanés *zgarí* y el

obwáldico *garí*; todos los cuales suponen un infinitivo secundario **garīre*, obtenido probablemente sobre el imperativo *garr(i)* > *gar*. — Del 'grito de las aves y del croar de las ranas' pasa en latín al sentido peyorativo y jocoso de 'decir inepcias' o 'charlar', en autores populares como Plauto y Petronio, y en expresiones burlescas de Cicerón. El sentido general y serio de 'decir' parece privativo del mozárabe.

Resumiendo: en cuarenta *jarŷas* romances, hasta ahora estudiadas por mí, en las que se encuentran los más importantes y usuales verbos, no aparece ni una sola vez el verbo *decir*, y, en cambio, sale ocho veces el verbo *gaír*, siempre con el sentido 'decir'. Podemos, pues, suponer que *garir* o *gaír* encubría y suplantaba a *decir* en mozárabe, o al menos en determinada área geográfica o en determinada zona literaria o poética.

Garrir, *garir* o *gaír* no aparecen registrados en el *Glosario* de Simonet.

ADVERTENCIA SOBRE LAS «JARŶAS» N^{OS} 5, 7, 8 Y LA DEL TUṬILĪ

Ponemos en conocimiento de los estudiosos y aficionados a estas cuestiones, y de los colegas que pudieran estar ocupándose de las *jarŷas* mozárabes, que las que llevan los n^{OS} 5, 7 y 8 de Stern han sido halladas asimismo en muwaššahas árabes. Con la nueva versión la interpretación de la *jarŷa* n^o 5 se afianza. En cambio, las interpretaciones de las n^{OS} 7 y 8 caen por su base: mediante los nuevos textos todo se explica, y la solución es ahora satisfactoria y distinta de la actual.

También disponemos actualmente de un nuevo texto de la muwaššaha árabe con *jarŷa* romance de al-A^cmà al-Tuṭilī, publicada por Stern en *AL-ANDALUS*, XIV [1949], pp. 214-217. Gracias a él, la *jarŷa*, que parecía bastante rebelde, se deja descifrar dócilmente.

En breve daremos a conocer las nuevas versiones.

PEQUEÑOS RETOQUES A «JARÝAS» YA RESUELTAS

Nada tenemos que decir sobre el texto de la *jarýa* n° 1; pero sí sobre su interpretación. La primera de Cantera (descartando la otra que da, sobre el manuscrito de la Gueniza) no nos satisface. Creemos, aunque también con ciertos asomos de duda, que hay que entender: «Ven, dueño mío, ven, porque el amor es un gran bien que nos depara esta época, feliz gracias al hijo de Ibn al-Dayyān». No es, pues, «una invitación de la paloma al poeta a gozar de la presencia amistosa de David ben al-Dayyān», sino una llamada de una muchacha a su amigo, que deriva al final hacia el panegírico.

Los versos 1 y 3 de la *jarýa* n° 3, según Stern, debían ser heptasílabos. Ahora bien, en la lectura de Cantera (que es buena por el sentido) el primero es octosílabo, y no hay modo de acortarlo. Por consiguiente, el 3° deberá serlo también y habrá que leer: *Como rayo de sol éxid*.

En el segundo verso de la *jarýa* n° 4 prefiero leer, como sugiere Dámaso Alonso (p. 319): *cóm conteneré meu male* o *cómo contenré meu male*. (No habiendo *e* en árabe clásico, la terminación romance en *e* equivale a la en *i*, que piden el árabe o el hebreo. Esta observación vale también para los números 1 y 18).

En el primer verso de la *jarýa* n° 6, léase *vivreyo*. Al fin de este primer verso $\text{אלכלאק} = \text{القلق}$ sería posible; pero sobra el *alif* y, además, es extraño que el *ق* árabe aparezca representado por dos letras diferentes. A la vista del material árabe, pienso si no sería mejor leer *al-ḥarāk*, ya que (según Dozy, *Suppl.* s. v.), el *Vocatulista* y Alcalá tienen $\text{حركي} = \text{'inquieto, inquietador'}$ y Alcalá $\text{حراك} = \text{'tramposo, fullero'}$. En el 2° verso hay que leer, indudablemente, *yukaddid*. La interpretación sería, pues: «¡Dios mío! ¿Como podré vivir con este revoltoso (o fullero) que antes de saludar ya está amenazando con irse?»

En la *jarȳa* n° 16, perfectamente resuelta, si las indicaciones métricas de Stern son buenas, habría que leer: *mib, habīb y mib*, aunque entonces la rima no sería *bi*.

En la *jarȳa* n° 17 las indicaciones métricas de Stern son inexactas o insuficientes.

Tampoco valen las indicaciones métricas de Stern para la *jarȳa* n° 18. Aquí creo que los tres *amarí* no son futuros (por *amarey*), como sugiere Cantera, aunque viendo la dificultad (p. 231 y nota 28). Para mí, son el infinitivo *amar(e)*. Conjeturalmente supongo, añadiendo otras pequeñas correcciones:

*Tant' amáre, tant' amáre,
habīb, tant' amáre,
enfermaron welyoṣ gayos
é dolen tan male.*

O sea: «Tanto amar, tanto amar, amigo, tanto amar, enfermaron ojos antes alegres y que ahora sufren tan grandes males». Sobre la terminación en *e* paragógica, cf. lo dicho más arriba para el n° 4.

En la *jarȳa* n° 19, *raq̣c̣* — como yo había supuesto — es imposible. A la vista del material árabe, puedo afirmar que se trata de *raq̣ịc̣*, que (según Dozy, *Suppl.*, s. v.) figura en el *Vocabulista* como 'invencundus'. De todos modos, la intuición de Cantera fué aquí muy certera. Al leer, como es fuerza, *raq̣ịc̣*, el verso pasa a ser octosílabo, y fallan una vez más las indicaciones métricas de Stern. Por tanto, en el segundo verso hay que añadir una sílaba y leer mucho más cómodamente: *que non me tenes al-niyya*. La interpretación es: «Vete, desvergonzado, y sigue tu camino, que no vienes a mí con buena intención»¹.

¹ Cabé también, sin embargo, la posibilidad, para mí más remota, de leer como me sugiere mi querido amigo G. S. Colin: *ve, yā raq̣ībī, tu vía* («sigue tu camino, oh tú que me espías...»).

Las indicaciones métricas de Stern para el nº 20 son prueba palpable, de que, en este aspecto, muchas de las demás, como hemos visto, son sumamente dudosas y deben ser revisadas.

NUEVA INTERPRETACIÓN DE DOS «JARÝAS»

Nº II

Se trata de un poema de amor de Yēhuda Halevī (n. circ. 1075 — m. circ. 1170), publicado en *Diwān*, ed. Brody, II, 394.395.

Está en versos divididos en dos partes; la primera, según Stern, de *nueve* sílabas y la segunda de *seis*. Las rimas comunes son en *-li*.

La estrofa de transición dice, según la traducción de Stern: «Tu as toute la beauté; quel besoin as-tu donc de colliers? Ils empêchent seulement d'embrasser ton cou et de le couvrir de baisers. A ces mots, la jeune fille, belle comme les myrtes des plaines, commença à chanter l'air suivant: [sigue la *jarýa*]».

He aquí la transcripción del texto hebreo de la *jarýa*:

<i>kn kyr tn'd y' mm'</i>	<i>'m'nh hlb ly</i>
<i>kwl 'lbw b'rd fwrh mw sydy</i>	<i>nn b'rd 'lhly</i>

El manuscrito de Berlín 103, fº 124 *a*, da, en lugar de la *jarýa* bilingüe, otra en árabe, que sentimos no haya copiado Stern. El manuscrito *S* da otra *jarýa* árabe, diferente de la anterior (decimos lo mismo) ¹, más la bilingüe. Las variantes de

¹ Habiendo preguntado a mi distinguido amigo el señor Stern si conservaba notas sobre estas *jarýas* árabes, nos contesta amablemente en carta particular de 23 mayo 1950: «Unfortunately, I have no notes about the Arabic lines in MSS; of those contained in MS Berlin I remember the second one only: *Anta-l-hulā wa-bādbā 'indī' gbāyat shawāghili*. If you wish, I could ascertain the full texts of both MSS, but I should like to inform you that in my opinion both substitutes are without any value and probably go back to scribes (presumably Yemenite ones)

los manuscritos son insignificantes, menos la interesantísima que dan los manuscritos *A* y *S*: *tāyir al-^ciqd* (en vez del *tn'd* del primer verso). Stern dice que es «peut-être la leçon correcte»; pero no la utiliza, como tampoco Cantera. Y es extraño, no sólo porque, como veremos, el sentido la exige, sino porque, a simple vista, el primer verso está cojo y no puede dar las nueve sílabas.

Stern ha leído: *ya mamma...* «c'est le cou blanc... pour [*pora*] mon seigneur... ne... pas les joyaux». En cuanto a la segunda parte del primer verso, toda en árabe, cree que debe significar: «(à quoi sert) l'ornement à moi».

Cantera, con un laudable empeño, cree «que cabe acercarse mucho más al sentido del verso», y tras de discutir las palabras, concluye que «tendríamos» lo siguiente:

quen quier téned, ya mamma, amāna ḥal.la ly;
col albo verad fora meu cydy, non verad al-ḥul.ly,

y comenta: «La interpretación de dichos versos sería muy probablemente: *Cualquiera que tiene, oh mamá, fe* (confianza) *me absolvió* (e. d. de la tacha que me ponía). *Cuello albo verá fuera* (exteriormente, e. d., en mis collares o adornos) *mi señor* (dueño), *no verá las joyas* (el adorno). O bien: *Quien quiera taña, ya mamma, — la fe ciega ha absuelto — col albo verád para meu cydy, — non verád las joyas*».

Mérito es de Cantera haber restituído en el segundo verso por dos veces la palabra *verád*, que no reconoció Stern; si bien hay que corregir las dos veces בראר, en vez de בארר, cosa que no hace. Mérito suyo es asimismo haber visto, en el mismo verso, que se trata de *fora* y no de *pora* ('para'), si bien sigue dudándolo, como se ve en su segunda interpretación. Se equivocó, en cambio, en leer *al-ḥul.ly*, donde Stern había ya leído

who did not understand the Spanish texts and invented something instead of it». — No comparto yo esta opinión tan rotunda de mi docto colega (cf. infra, p. 168, nota 3, y pp. 171 y 172). — La línea árabe sería pues: / أنت الحلى وهذا عندي / غاية شواغلي (Tú eres el verdadero adorno, que, para mí, / es el colmo de lo que me gusta).

bien *al-ḥulī* (الحلي). En cuanto al primer verso, como ya advertí en mi artículo anterior, no está resuelto. El sentido no es satisfactorio, y la primera parte del primer verso tiene nueve sílabas, mientras la del segundo tiene once.

He aquí ahora mi interpretación: En la primera mitad del primer verso, corrijo כן en נן (*non*), y leo תאמר¹ (*tāyir*), en vez de תנאמר (según la variante antes aducida, y obsérvese otra vez la trasposición del *álef*, como en *verád*), añadiendo *al-ʿiqd*, como en la misma variante. En la segunda mitad, *amāna* no está, como quiere Cantera, en el sentido moral de 'lealtad, seguridad, fe, confianza', sino en el material de 'depósito'; y, a continuación, no se trata del verbo *ḥal.la* ('desatar, permitir, etc.'), que, sobre no convenir, exige una modificación gráfica, sino del sustantivo *ḥulà*, sinónimo del *ḥulī* del segundo verso y de la misma raíz². Leo, pues:

Nun quere tāyir al-ʿiqd, ya mammā, amāna ḥulà lī.
Coll albo verád forā mew sīdī, non verád al-ḥulī.

O sea: «No quiere el vendedor de collares, madre, prestarme (darme en depósito) alhajas. Cuello blanco verá fuera mi dueño, y no verá las joyas».

En versión libre, más literaria, sería:

El joyero no quiere, madre,
prestarme un collar.
Cuello blanco verá mi dueño,
joyas no verá³.

¹ Esta palabra, con esta grafía que restituí, aparece en la *jarjā* n° 13.

² Las 'galas' o 'alhajas' de una mujer se llaman en árabe *ḥalyun*, pl. *ḥuliyun*, o 'ḥilya', pl. *ḥilā* y *ḥulà*. En rigor, cualquiera de las cuatro palabras en cursiva vendría bien aquí. Elegimos *ḥulà*, que hubiera debido transcribirse *ḥly*, porque tal vez en *ḥlb* la *b* final representa la terminación en *alif maqṣūra*.

³ Las dos proposiciones se pueden entender simplemente yuxtapuestas, o bien relacionadas en esta forma: «El joyero no quiere prestarme joyas, porque es inútil, ya que mi amado no ha de prestar atención a las alhajas, sino tan sólo a mi cuello blanco». Este tema es frecuente en poesía clásica, e incluso en las *muwašṣaḥas*

Creo que el resultado es totalmente satisfactorio. Debo, sin embargo, hacer notar que, en mi lectura, las primeras partes de los dos versos tienen diez sílabas, y no nueve: el primero, si leemos *quer*, podría quedar reducido a nueve; pero el segundo, donde ya *mew* es una sola sílaba, no veo manera de acortarlo ¹.

Nº 13

Se trata de un poema de Mosė ibn Ezra (n. circ. 1055-60 – m. cir. 1138), publicado en *Dīwān*, ed. Brody (Berlin 1935), I, 279-81, en honor de un miembro de la familia Banū Muhāyir, tal vez el Abū Ibrāhīm Ishāq ibn Muhāyir al que va dedicada otra pieza de Yēhuda Halevī (nº 2 de Stern).

Está en versos divididos en dos partes; la primera de *seis* sílabas y la segunda de *cinco*. Las rimas comunes son en *-ġir*.

La estrofa de transición dice, según la traducción de Stern: «La biche gracieuse a entendu parler de ses charmes, elle est prête a donner tout son avoir pour son amitié. Elle chante, en se demandant comment lier connaissance avec lui: [sigue la *jarġa*]».

He aquí la transcripción del texto hebreo de la *jarġa*:

byd 's'd 'šbylyb fy zy t'gr
qbr'b 'm gnnš d'bn mb'gr.

árabes: cf., por ejemplo, *Dīwān* de Ibn Jātima, manuscrito Escorial, fº 59: ما له

حلي / سوي العطل («No lleva más adornos / que el de no tenerlos»). Con esta idea casa perfectamente la 2ª línea de la *jarġa* árabe que sustituye en el manuscrito Berlín a la romance y que me ha comunicado amablemente el señor Stern (cf. supra p. 166, n. 1).

¹ Después de escrito lo que precede, el ilustre maestro G. S. Colin me sugiere leer las dos veces en los versos 3 y 4 כָּאֵרֶד = *kéred* = *quiere*, en lugar de כֶּרֶד = *verád* = *verá*. Desde el punto de vista gráfico es buena lectura, pues no obliga a trasponer el *álef*, y el cambio de כ en כּ es muy explicable. El sentido es asimismo bueno: *Coll albo kéred fora mew sīdī / non kéred al-ḥulī*. El único inconveniente que veo es repetir por dos veces más el indudable *quere* del primer verso, escrito, además, de modo distinto.

El manuscrito de Cambridge no da variantes. El del Brit. Mus. Or. 5557 P, fº 8 (Gueniza) sustituye la *jarýa* bilingüe por esta otra traducida al árabe (transcripción de Stern) ¹:

namđi li-Išbilya fī zayy tāyir
najtir wa-nataḥarraš bi-Aben Mubāyir.

Stern dice que, en los tres verbos, *n* es el prefijo de primera persona singular. Creo — basado en lo que sigue — que no es así, sino que hay que restituir el prefijo *t* de segunda persona singular. Para que la métrica conste, hay que hacer, además, algún otro pequeño retoque. Leo y traduzco como sigue:

¿Tamđi li-Išbilya fī zayyi tāyir?
Tajtir tataḥarraš bi-Ibni Mubāyir.

¿Vas a Sevilla en traje de mercader? ².
Pasarás junto a Ibn Mubāyir y te insinuarás con él.

Dejemos ahora la *jarýa* árabe y volvamos a la bilingüe. Stern ve que *'d* es probablemente *ad*, y traduce el primer verso: «(Je veux aller) à Seville, dans l'habit d'un marchand». De la primera parte del segundo verso nada saca; la segunda es: «de Ibn Mubāyir».

Cantera, por su parte, tras varias hipótesis y vacilaciones, se decide — «provisionalmente» — por esta lectura:

Vayades a Isbilya fī zayy tāyir
ca veré a em-gannos (?) de Ibn Mubāyir,

y comenta: «El sentido sería: *vayades* (con el valor de *vayamos*,

¹ Esta existencia de *jarýas* puramente árabes, traducción o equivalencia de las mozárabes y posiblemente coexistentes con éstas, plantea una serie de interesantes problemas, de que nos proponemos ocuparnos pronto.

² Ésta sería la traducción brutalmente literal; pero la frase árabe *fī zayyi* (cf. Dozy, *Suppl.*, s. v.) significa: *en guisa de...* Podríamos, pues, traducir: «como mercader», o, más libremente, «a negocios».

o me voy) a Sevilla en traje de mercader, pues veré los engaños (o quizá mejor los 'ingenios' o industrias o tretas) de Ibn Mubāyir».

Todo el secreto está en la primera parte del segundo verso. La interpretación de Cantera no es buena. En primer lugar, a menos de hacer muy forzadas sinalefas, no se ajusta a la métrica; el *vayades* por *voy* es extraño; lo es igualmente la palabra *em-gannos*, y, para colmo, el conjunto no casa ni remotamente con la *jarīa* árabe, siendo así que hemos de pensar tienen ambas idéntico sentido.

Para mí, en la primera parte del primer verso, hay que leer *vaydes*¹, en tono interrogativo que abarca todo dicho primer verso. En la segunda mitad de dicho primer verso hay que corregir קבראח en קיראד (*quered*), y leer unido, con simple cambio de una letra: אמגנש (*amigarnos*)². Mi lectura es, pues:

¿Vaydes ad Isbilya fī zayyi tāyir?
Kered amigarnos de Ibn Mubāyir.

O sea, que la muchacha se dirige a una persona para decirle: «¿Te vas a Sevilla a negocios mercantiles? Ten la bondad de hacerme amigo de Ibn Mubāyir»³.

En versión libre, aunque en este caso con verdadero calco rítmico, y más literaria, sería:

Pues vais a Sevilla
negocios a urdir,
quered amigarnos
de Aben Mubāyir.

¹ Si los filólogos romanistas encuentran dificultad para esta forma, que a mi juicio es posible, podría suprimirse el *yod* y leer simplemente: *vades*.

² Si suponemos la asimilación de la desinencia de infinitivo al afijo pronominal *nos*, o sea *amigannos* — asimilación que me dice don Ramón Menéndez Pidal es muy posible —, no habría nada que corregir aquí. El detalle, por lo demás, es insignificante.

³ Para mayor claridad, supongo el tono interrogativo en el primer verso; pero en rigor no es necesario. Podemos enlazar ambos versos mediante una causal elidida: «Pues vais a Sevilla..., quered...».

La métrica es, ahora, perfecta, y, dentro de lo relativamente conjetural de estas reconstrucciones, el texto de la *jarýa* bilingüe casa, a mi juicio, mucho mejor con la estrofa de transición y, sobre todo, con la *jarýa* árabe, ya que *amigarnos de* sería la equivalencia bastante exacta del *tataḥarraš bi-*, pues, según los diccionarios, la raíz *ḥrš*, en forma V y con ese régimen, significa 'insinuarse', y el *Aqraḥ al-mawāriḍ* cita como autoridad un hemistiquio de Ibn al-Fāriḍ que reza (*kāmil*):

* ولقد أقول لمن تحرش بالهوى *

o sea: «Yo suelo decir al que me insinúa su amor...».

INTENTOS PARA DESCIFRAR DOS «JARÝAS» NO RESUELTAS

• N° 10

Se trata de un poema de amor de Yēhuda Halevī (n. circ. 1075 – m. circ. 1170), publicado en *Dīwān*, ed. Brody, II, 322-323.

Está la *jarýa* formada, según Stern, por tres versos, uno de ocho sílabas, otro — brevísimo — de dos, y otro de nueve. Los tres riman en *-ad*.

La estrofa de transición dice en la traducción de Stern: «Un jour il nous donne le vie, un autre jour il nous tue. Par son chant il brise notre cœur plein de douleur, comme une biche qui chante dans la langue des Chrétiens: [sigue la *jarýa*]».

He aquí la transcripción del texto hebreo de la *jarýa*:

'sy kšn'sd bḥd
 qrb'd
mwš dḥš myš 'nfrm'd

No hay variante interesante para mí, salvo una del manuscrito Adler (de New York) 2158, f° 15 (Gueniza): *rḥš*, en vez de *dḥš*

Stern no ha logrado descifrar apenas nada. «Le vers — dice — est très obscur, 'sy est peut-être le mot arabe 'asà; mwš est probablement *meus* = *mis*; à la fin on discerne *enfermad*... On remarquera le phénomène étrange, qu'on rencontre deux fois la consonne *h*, qui est tout à fait étrangère à la phonétique espagnole de l'époque. (S'agirait-il de mots arabes?)».

Cantera no ha logrado tampoco obtener mejor resultado. Es más: no desecha la hipótesis de que la *jarŷa* esté en arameo (!), basándose en que, al final de la estrofa de transición, Brody imprimió *aramit* («en arameo»), que Stern corrige, a mi juicio con razón, en *ēdomit* («en la lengua de los cristianos»). El lector podrá ver en el artículo de mi docto colega sus conjeturas; pero de ellas no sale nada: «La *jarŷa*... es realmente difícil... Las mismas ediciones del texto hebreo... no ofrecen base firme para ninguna solución que satisfaga... El texto requiere nuevo examen directo de los manuscritos».

Veamos si, por nuestra parte, logramos algo. Téngase en cuenta, por poco que sea, que operamos en terreno yermo.

En el primer verso, estoy conforme con Stern en que 'sy es el árabe عسى ('quizá', 'es posible que'). Con verbos, rige أَنْ, supliido perfectamente en español por el primer elemento de la palabra siguiente ح (= *que*). De dicha segunda palabra caben dos lecturas: o bien *ke-š-nāšed* (= *que se nace*, hipótesis que hizo y desechó Cantera), o bien *k'ēš-našer* (= *que es nacer*), mediante la facilísima corrección de ܟ en ܟ. La última palabra para mí, es árabe (y así se explica la presencia de *h*). Pienso en *bi-ḥad* por *bi-ḥadd*; pero no encuentro en la raíz *ḥdd* nada que convenga, no con la realidad, que ignoro, sino con mi hipótesis, que es: «con desgracia, con mala estrella»¹. Cantera advierte que en la

¹ Para no dejar por hacer ninguna hipótesis, por escasísimas que sean las posibilidades de acierto, se me ocurre que podría tratarse de un error del que transcribiese del árabe al hebreo, que se habría equivocado, leyendo بحد por بجد. *Yadd* significa en árabe 'fortuna', 'buena suerte'. Como este sentido es el contrario del que se postula (insisto en que esta conjetura vale muy poco, pero la experiencia demuestra que en estos casos hay que hacerlas todas), la frase habría de ser entendida en tono irónico.

edición de Israel Zmorah (Tel-Aviv 1946), I, 376, esta palabra falta y va suplida por lo que aquí es verso breve, quedando, pues, la *jarýa* con sólo dos versos largos. Sin embargo, para mi interpretación es necesaria.

El segundo verso creo que es, sin modificación alguna: *qer-bād* (o *qerpād*, si no admitimos sonorización), o sea el imperativo plural de *crepāre* ('estallar', 'romper con estrépito') que ha dado el moderno *quebrad*. La metátesis es normal.

En el tercer verso, *mewš* es *mews*, como vió Stern, y no sé por qué desecha Cantera. La palabra penúltima es *maiš* (de *magis*) = *más*. La última es, sin duda, *enfermad*. Nos queda, pues, sólo el elemento *חח*. He aquí mi argumentación: El posesivo *mewš* exige tras de sí un sustantivo plural masculino. Efectivamente, la palabra que sigue termina en la *š* de plural romance; luego es romance y no árabe. Si no es árabe, no puede haber *h*; luego hay que introducir una corrección. Para mí es forzoso cambiar el *ח* inicial (recuérdese que la variante da *ח*) en *ו* (las tres letras se confunden continuamente) y suponer que *ח* es una confusión por *י* (gráficamente se explica, en manuscrito: el trazo horizontal y el vertical de la derecha es el *ב*; el trazo vertical de la izquierda es el *י*). Así obtenemos *והי* = *welyoš* = *ojos*, que va perfectamente con *quebrad* y con *enfermad*¹. Mi interpretación es, pues:

¡'Asà *k'eš* našer bi-*ḥad*!
 ¡Qerbád,
mewš welyoš, maiš enfermád!

O sea: «¡Quizás es nacer con desgracia (?)! ¡Quebraos (o estallad), ojos míos, y enfermád más!»

En versión libre, más literaria, sería:

¡Nací con fatalidad!
 ¡Quebrad,
mis ojos, más enfermád!

¹ Cf., además, y como comprobación evidente, la *jarýa* n° 18: *enfermaron welyoš gayos*.

El sentido me parece aceptable, como lamentación que casa bien con la estrofa de transición. Lo propongo a falta de otra cosa, pero he de advertir que en mi lectura el primer verso tiene *siete* sílabas (y no ocho), sin que vea modo fácil de alargarlo, y el tercero tiene también *siete* (y no nueve), si bien éste podría llegar a tener nueve leyendo *me-wš* y *we-li-yoš*. Estas cuestiones de métrica, como ya he dicho repetidamente, merecen, sin embargo, ser estudiadas a fondo y en conjunto, como me propongo hacerlo en breve.

Nº 12

Se trata de un poema dedicado por Moše ibn Ezra (n. circ. 1055-60 – m. circ. 1138) a Yēhuda Halevī (n. circ. 1075 – m. circ. 1170) publicado en el *Dīwān* del primero, ed. Brody, I, 278-279.

Está en versos divididos en dos partes: la primera de *ocho* sílabas y la segunda de *seis*. Las rimas comunes son: para las primeras partes *-id*, y para las segundas *-ya*.

La estrofa de transición dice en la traducción de Stern: «La fille Grenade, pleine de jalousie, gémit dans la solitude; elle porte plainte contre sa rivale, qui habite à côté d'elle, et chante dans son désir à sa biche [nota: on se serait attendu 'cerf'] chérie: [sigue la *jarýa*]».

He aquí la transcripción del texto hebreo de la *jarýa*:

mškwnyd mšwtdyš byd
ywlyw lstyb
tw'wmw 'triš bndyd
f'lqwrh blnsyb.

Esta *jarýa* consta sólo en el manuscrito Adler (New York) 2818, fº 43 v (Gueniza). En los demás manuscritos falta.

Stern no la ha descifrado. Se limita a decir: «Les vers dans leur ensemble restent obscurs; il n'est pas très utile de faire des

spéculations sur des mots isolés. Observons toutefois que la fin de ligne 2 semble signifier: *falaguera Valencia = flatteuse Valencie*; c'est cette ville donc qui a pris Yĕhuda Halevī à la 'fille Grenade'. Y en nota pone en relación *falaguera* con el apellido de una familia muy conocida entre los judíos españoles.

Cantera tampoco la ha descifrado, aunque ha hecho esfuerzos realmente meritorios, mediante variadas, y algunas ingeniosas, hipótesis.

Yo tampoco he podido descifrar satisfactoriamente la *jarĕa*, pero voy a formular algunas otras conjeturas, para dar mayor número de materiales al futuro investigador que haya de reconstruir definitivamente el difícil poemilla.

La última palabra del primer verso es probablemente el imperativo *ved*, como ha entrevisto Cantera. En cuanto a las dos primeras, para mí, son la repetición de una misma, ninguna de las dos veces bien escrita, y las dos veces precedida del posesivo *miš*. Obsérvese, en efecto, que son comunes a ambas tres letras (*w*, *y*, *d*) y que *n* en la primera y *t* en la segunda pudieran corresponder a una misma letra. El *k* de la palabra inicial quedaría sin explicación. En cambio, el *š* final de la segunda palabra debe ser retenido, como desinencia plural del sustantivo que concierne con *miš*. Me inclinaría a leer, en ambos casos, מֵש וְלִישׁ, מֵש וְלִישׁ = *mis ojos*, que iría bien con el *ved* siguiente.

El segundo verso es el más difícil. A la desesperada, y sin gran convicción, propongo corregir יר en יר = *ir*; לו (לו) sería la conjunción condicional árabe לו, y لَمْ يَسْتَطِيعَ = *pu-diese*. Para esta última lectura no hay más dificultad grave que la falta del 'ayn. La transformación del *lām* en *ališ* se explica perfectamente en árabe, y no hay que olvidar que el texto hebreo de estas *jarĕas* procede siempre de la lengua hermana: la confusión estaría ya en el texto arábigo que transcribió el copista hebreo.

El tercer verso es para mí más claro. La primera palabra sería תו אִמּוֹר = *tu amor*; la segunda es *otris*, como, entre más hipótesis, vió Cantera; la tercera es *vénded*, como también ha supuesto el docto hebraísta.

Para el cuarto verso me atengo a lo dicho por Stern.
Leería, pues, con todo género de salvedades:

¡Miš welyoš, miš welyoš, ved!

Ir, law 'aṣṭiya...

*Tu amor [a] otris vénded
falaguera Valencia.*

O sea: «¡Ojos míos, ojos míos, ved! Si yo pudiera ir... (?).
La adúladora Valencia vende tu amor a otros».

En versión libre, más literaria, sería:

¡Mis ojos, mis ojos, ved!

¡Si yo ir pudiera...!

*Tu amor a otros va vendiendo
la falsa Valencia.*

Insisto en que no creo que ésta sea la solución definitiva, y que, si la propongo, es porque supone un pequeño avance y por preparar el terreno a otro descifrador más afortunado. No hay que olvidar, además, que mi interpretación presenta también dificultades desde el punto de vista métrico.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

POST SCRIPTUM — En este momento tengo en prensa dos artículos, que quizá puedan interesar al lector de éste: uno, titulado *Sobre el apasionante cancionerillo mozárabe*, en *Clavileño*, n.º 3, mayo-junio 1950, trata del aspecto general histórico-literario de la cuestión; el otro, titulado *Sobre un posible tercer tipo de poesía árabeandaluza*, en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, vol. II, es una monografía sobre un tema conexo de literatura hispano-árabe. — E. G. G.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXVI

SUMARIO: *Algunos aspectos de la casa hispanomusulmana: almacerías, algorfas y saledizos*, por L. T. B. — *Miniaturas medievales españolas de influjo islámico*, por L. T. B. — *El castillo del lugar de la Puente, en la isla de Cádiz*, por Leopoldo Torres Balbás. — *De nuevo sobre la palabra «ogiva»*, por L. T. B. — *Hallazgos numismáticos (II)*, por Felipe Mateu y Llopis.

ALGUNOS ASPECTOS DE LA CASA HISPANOMUSULMANA:

ALMACERÍAS, ALGORFAS Y SALEDIZOS

Almacerías. — En las calles comerciales de las ciudades hispanomusulmanas abundaban las casitas cuya reducida planta baja — una sola habitación, generalmente — se destinaba a tienda o taller. Junto a la puerta, que ocupaba casi todo su frente, abríase otra pequeña, paso a una angosta escalera de empinados peldaños, para subir al piso alto. Constaba éste de una habitación única, que recibía luz por uno o más huecos muy estrechos, saeteras o aspilleras más que ventanas, situados en la fachada, sobre la puerta de la tienda o taller. Esta cámara alta, aislada, con las características descritas, es decir, escalera independiente de acceso desde la calle y ventana o ventanas abiertas únicamente a ella — los restantes muros no tenían hueco alguno, para impedir el curiosear de las viviendas inmediatas —, se lla-

maba *maşriyya*; plural, *maşāri* ¹. Del singular procede la palabra castellana *almacería*, que el *Diccionario* oficial define, no muy exactamente, «algorfa o casa pequeña», calificándola de anticuada ².

Almacerías hubo en la Córdoba de Almanzor, según un escritor contemporáneo citado por Maqqarī ³.

Dice el *Qirtās*, siguiendo a Ibn Sa'īd, que en el reinado de los sultanes almohades Ya'qūb al-Manşūr y su hijo Muḥammad al-Nāşir (580 = 1184 - 610 = 1213) Fez tenía 19.041 *maşāri*; excepto el río grande, cubrían los arroyos que cruzaban la ciudad casas, *maşāri* y tiendas ⁴.

Almacerías había en Toledo en el siglo XIII, en la judería y en otros arrabales, reliquias, sin duda, de la ciudad musulmana ⁵. Abundaban en la Granada nazarí y en los tiempos inmediatamente posteriores a su conquista por los Reyes Católicos.

¹ Para el reducido tamaño de las tiendas, véase *Plazas, zocos y tiendas de las ciudades hispanomusulmanas*, por Leopoldo Torres Balbás (AL-ANDALUS, XII, 1947, pp. 459-467). Otras características de las almacerías se deducen de las referencias documentales que siguen y de las subsistentes en varias ciudades marroquíes de tradición andaluza, como Tetuán, en la que siguen llamándose con el mismo nombre; muchas se destinan actualmente a cafetines indígenas y lugares de reunión masculina, y se han abierto en su muro de fachada huecos grandes o construido balcones volados. Definiciones exactas de *al-maşriyya* en el *Supplément aux Dictionnaires arabes*, por R. Dozy, tomo primero, segunda edición (Leiden-Paris 1927), p. 831, y en el *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental*, por don Leopoldo Eguílaz y Yanguas (Granada 1886), p. 205.

² Décimaquinta edición (Madrid 1925).

³ Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 355-356, adapt. Gayangos, I (Londres 1840), pp. 241 y 491-492; según este autor, las *maşāri* cordobesas se alquilaban.

⁴ *El Cartās*, trad. de A. Huici (Valencia 1918), pp. 44-45; según Ibn Sa'īd, las *maşāri* eran 17.041. (*Extraits inédits relatifs au Maghreb*, por E. Fagnan, Argel 1924, p. 12.)

⁵ *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, por Angel González Palencia, vol. preliminar (Madrid 1930), p. 377, doc. n.º 1.165 del año 1279; vol. II (Madrid 1926), pp. 269-270, doc. n.º 667 del año 1280; pp. 276-279, doc. n.º 674 del año 1283; p. 281, doc. n.º 676 del año 1283; pp. 323-325, doc. n.º 710 del año 1292; pp. 328-329, doc. 714 del año 1293; vol III (Madrid 1928), pp. 373-374, doc. n.º 1.137 del año 1294. En el doc. n.º 1.165, del año 1279, figura el precio en venta de la almacería a la que se refiere: 70 mizcales nuevos de 15 sueldos.

Seco de Lucena ha publicado dos contratos de compraventa de almacerías granadinas, fechados en 871=1467 y en 898=1492, respectivamente, una situada en la calle de Ibn Labbāy y la segunda en la de Saqāyat al-ḥabba (Azacaya del cerezo) ¹. Otra hubo en 898 = 1491 en la plaza — *raḥba* — de la Mezquita mayor, en la que tenía su puerta, dentro de la madraza, con la que lindaba por el norte, mientras que por el oriente su linde era con la casa del lavatorio (*dār al-wuḍū'*). Probablemente sería la que, según el «Libro de la renta de los propios de la cibdad de Granada, 1506», estaba encima de la casa del mármol, en la que vivía «pequene» (¿el Pequení?). En otro documento de fecha próxima se cita una «macería en el barrio Darbalbina, ques donde está el horno de Manguf en el Hatabín» ².

En la descripción de Ceuta antes de su conquista por los portugueses en 1415, terminada de redactar por Muḥammad al-Anṣārī en 1422, figura la noticia de que había en ella molinos movidos a brazo en las *maṣāri* y habitaciones altas voladas; el *fundaq* Gānim contenía nueve de las primeras y ochenta habitaciones ³.

Algorfas. — La palabra *maṣriyya* era privativa del Occidente islámico — al-Andalus y el Magrib —. En Oriente se designaba la misma habitación o cámara alta, con las características mencionadas, con el nombre de *al-gurfa* ⁴, que ha dado el castellano «algorfa», aún vigente en algunas comarcas de la España rural.

Gurfa tuvo y tiene en el mundo islámico un sentido más amplio que el de *maṣriyya*, pues designa un piso alto, ya tenga

¹ Luis Seco de Lucena Paredes, *Documentos árabes granadinos* (AL-ANDALUS, VIII, 1943, pp. 419, 422, 424 y 426).

² *Escrituras árabes de Granada*, por Mariano Gaspar Remiro (Granada 1907), p. 15. Plaza de al-Ḥaṭṭābīn — los Leñadores —, luego llamada Nueva; «Habices de San Gil», en el Arch. de la Curia eclesiástica de Granada. Debo esta referencia y la anterior a la bondad de don Manuel Gómez-Moreno.

³ *Une description de Ceuta musulmane au XV^e siècle*, por E. Lévi-Provençal (*Hespéris*, XII, 1931). Cito según la traducción inédita que amablemente me ha comunicado el editor.

⁴ *Le Caire*, por Marcel Clerget, I (Cairo 1934), p. 316.

otra u otras habitaciones debajo o esté sobre una calle; en ellos solían vivir las mujeres y retirarse al penetrar en la casa gentes extrañas ¹.

En la *gurfa* podía haber varias habitaciones. Llamábanse también así las muchas cámaras altas sobre arcos, atravesadas en las calles «encubiertas» de las ciudades hispanomusulmanas, uniendo sus dos filas de casas. Las *Ordenanzas* medievales de Toledo y Córdoba las designan ya con el nombre castellano de «sobrados» ².

En algunas ocasiones aplicóse el nombre de *gurfa* a *maṣāri* como las descritas. Tal es el sentido que debe de tener esa palabra en el «Título de los alarifes» de las *Ordenanzas* de Toledo y Sevilla: «Si algún home tomare a peños casa, o algorfa, o alhóndiga, o baño, o tienda, o alguna otra cosa frogada...» En 1251 Fernando III concedió en Sevilla, a Per de la Ciza, «aquella algorfa que está cerca la tienda que vos yo di sobre la puerta de la cal que va de la plaça de Santa María a Barrio de Francos». Dos años más tarde, Alfonso X otorgaba al mismo «dos tiendas con sus sobrados en Sevilla, en barrio de Francos, que son sobre la puerta que dixieron en tiempo de Moros Dalcár, a la collación de Santa María». El rey Sabio hizo donación en 1255 a Rabí Yuzaf Çabaçaz, su judío, de «una tienda en Sevilla, de las que son ante Santa María, de las que están cabo de la puerta del Arco gran, o uenden la fruta, que va contra las casas de don Remont Bonifaz y a Cal de ffrancos. Et esta Tienda le do con su algorfa assí como la ovo en tiempo de Moros». En el testa-

¹ Pedro de Alcalá da las acepciones de «cámara donde dormimos», «cámara como quiera», y «celda cámara», para *gorfa*, pl. *goráf* (*Petri Hispani, De lingua arabica*, libri duo. Pauli de Lagarde [Gottinga 1883], pp. 136 y 165).

² «Capítulo XXVI, De los sobrados que atrauiessen las calles, a que dizen encubiertas». Permitían estas *Ordenanzas* hacer sobrados, pero tan altos que pudiera pasar bajo ellos el caballero con sus armas, sin embarazo. (*Ordenanzas para el buen régimen y gobierno de la... ciudad de Toledo*, Toledo 1858, p. 21). La Ordenanza de 1503 del alarifazgo de Córdoba se refiere también a «los sobrados que atraviesan las calles a que dicen encubiertas» (*Relaciones de la Nobleza con sus pueblos y plan de una codificación de las ordenanzas dadas por los Señores a sus vasallos*, por el Duque de Alba, apud *Bol. de la Real Acad. de la Historia*, XCI. Madrid 1927, p. 317).

mento del deán de la catedral de Sevilla Ferrant Roys de Haro, fechado en 1343, se dice que en la algorfa de la casa donde vivía guardaba cebada ¹; era, sin duda, un «sobrado o cámara alta, para recoger y conservar granos», según la define el *Diccionario de la Real Academia Española*, acepción aún vigente en algunos lugares ². Un documento de 1357 menciona siete tiendas con sus sobrados, en las Gradas de Sevilla, junto al arco de la cal de Bayona ³.

En el *Repartimiento* de Valencia figuran varias *operatoria* y *operatorium*, es decir, obradores, tiendas o talleres, con algorfa ⁴.

Documentos de fines del siglo XIV mencionan algorfas en la judería de Mallorca. Don José María Quadrado afirmó en un artículo publicado en 1886 que pocos años antes se llamaban aún así en Palma las habitaciones con escalera inmediata a la calle, sin intermedio de zaguán ⁵.

A algorfas aluden también con frecuencia los documentos mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII. Dos tiendas con sus sótanos y algorfas vendíanse en 1141 en el barrio de los

¹ *Sevilla en el siglo XIII*, por Antonio Ballesteros (Sevilla 1913, doc. n.º 6, p. vii; doc. n.º 57, p. lx; doc. 73, pp. lxxvi-lxxvii; p. cccxx).

² En comarcas aragonesas y leridanas del valle del Ebro, por ejemplo, las casas de los labradores suelen tener sobre la planta alta una cámara que ocupa toda su superficie, con cubierta de un solo faldón, abierta a mediodía y antepecho, de adobe, ladrillo o cañizo, en Aragón, y de tornos de madera, en Lérida. Llámase en esta región «esgolfá»; en la aragonesa, «angolfá» y «solanar». En dicha cámara se hace la vida en invierno durante las horas de sol; en verano cuelgan en ella los higos para que sequen, el maíz, los ajos y cebollas y los demás frutos que da la tierra; todo el año se utiliza como tendedero de ropa y depósito de trastos viejos o sin aplicación diaria (*La vivienda popular en España*, por Leopoldo Torres Balbás, apud *Folklore y costumbres de España*, III [Barcelona 1933], p. 432).

³ Arch. Cat. Sevilla, leg. 80, n.º 2, según cita de Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, apénd. L, p. cccxxi.

⁴ *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, por Próspero de Bofarull y Mascará (Barcelona 1856), pp. 254, 265, 310 y 316: *operatorium cum algorfiis contigua alfundicio suo*. El mismo sentido debe de tener la expresión *operatoria con camera* (*ibidem*, p. 647).

⁵ José María Quadrado, *La judería de la ciudad de Mallorca en 1391* (*Bol. de la Real Acad. de la Historia*, IX, Madrid 1886, pp. 298 y 303).

estereros. En una casa de la colación de San Román, situada en un adarve o callejón sin salida, había en 1165 una algorfa encima del zaguán. Un documento de 1171 se refiere a una tienda con una algorfilla contigua, sobre una habitación, en el barrio de Pozo Amargo; tienda y algorfas tenían diferentes puertas de ingreso. Un mesón con su algorfa, nueva, en el barrio de los Herreros, fué motivo de un contrato en 1178. En 1186 enajenábase, en Toledo también, otro mesón con algorfa encima de él y de un arco que le unía a la torre de la catedral (el alminar de la antigua mezquita mayor, probablemente), bajo el cual pasaba la calle. Un contrato de venta de 1212 se refiere a una casa ruinoso, «con el cuarto y el cuartito que queda de su algorfa»; tenía, pues, varias habitaciones y estaba situada en la colación de la iglesia de San Román, cerca del convento de San Clemente. En 1214 vendíase una casa en el barrio de Santa María Magdalena, compuesta de una sala y una algorfa encima, con ingresos diferentes. Un documento de la misma colección alude en 1221 a la venta de una casita en el barrio de la Alhóndiga, que constaba de una sala y una algorfa en la que trabajaba un vidriero. «Las tiendas con los sobrados, que fueron del obispo don García», se citan en 1234 entre las fincas cuyas rentas percibía la catedral toledana. De 1265 es el contrato de venta, en 40 mizcales alfonsíes, de unas algorfas o sobradillos sobre un mesón grande, en el arrabal de los Francos. Por 100 mizcales de los sueldos blancos, de 15 sueldos el mizcal, adquiriríanse en 1285 dos algorfas sobre otras tantas casas contiguas, hundidas, en el barrio de la iglesia de San Justo, en la Alcudia. De nueve años posterior es un contrato de venta de dos casitas con sus algorfas encima, en la misma colación¹.

Al piso alto de un edificio debe de referirse la casa algorfa citada en una Real cédula de 1501, entre los bienes de habices

¹ González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, I, pp. 20-21, doc. n.º 29 del año 1141; p. 52, doc. n.º 74 del año 1165; p. 70, doc. n.º 98 del año 1171; páginas 99-100, doc. n.º 138 del año 1178; pp. 137-138, doc. n.º 183 del año 1186; II, p. 11, doc. n.º 395 del año 1212; pp. 22-23, doc. n.º 409 del año 1214; pp. 63-64, doc. n.º 461 del año 1221; p. 226, doc. n.º 625 del año 1265; pp. 288-290, doc. n.º 684 del año 1285; p. 332, doc. n.º 717 del año 1294.



Granada. — Cauce del Darro antes de quedar cubierto; el puente de la Gallinería y al fondo la casa que cerraba la plaza Nueva.



Calleja de Alba de Tormes (Tormes). — Viviendas.

que pasaron de las mezquitas granadinas a los templos cristianos ¹.

Abundaban, pues, en la España musulmana, las cámaras altas, aisladas, con angosta ventana o ventanas tan sólo en el muro de fachada a la calle, y acceso independiente y directo desde ésta por una estrecha escalera que arrancaba de la misma puerta. Se levantaban con frecuencia encima de pequeñas tiendas, talleres y mesones, pero también las había en otros lugares, como en mezquitas, en la casa del lavatorio (*dār al-wuḍū'*) ², etc. Casi siempre pertenecían a distinto dueño que el piso bajo.

En España y en el Magrib llamábase esa cámara elevada *maşriyya*, aunque también se la conocía por *gurfa*, como las habitaciones o pisos altos. Alquilábanse a gentes de escasos recursos; en ellas encontraban alojamiento esclavos y solteros y se trataba de negocios; era frecuente su utilización como pequeños talleres (hemos visto instalado un molino movido a brazo en una almacería, y un vidriero en una algorfa).

Saledizos. — Las angostas calles de las ciudades hispanomusulmanas, cortadas a cierta altura por arcos, que contribuían unas veces al equilibrio de muros mal contruidos; servían otras de puertas para aislar barrios o adarves, y frecuentemente apeaban algarfas, estrechábanse aún más a partir de cierta altura por el vuelo sobre la calle del piso alto de muchas viviendas, es decir, de saledizos o salidizos. La calle convertíase casi en un pasaje cubierto, sombrío y fresco. También existían en la arquitectura medieval cristiana de Occidente, pero sin alcanzar la extensión y desarrollo que en la islámica.

Justificaba su construcción la escasez del espacio dentro de los muros de la ciudad en relación con su gran número de habitantes, lo que obligaba a aprovechar el terreno al máximo.

¹ Seco de Lucena, *Documentos árabes granadinos*, I, (AL-ANDALUS, VIII, pp. 417-418).

² Mūsà ben 'Abd Allāh ben Sadāt, rico personaje de Fez, construyó una *dār al-wuḍū'* junto a la mezquita Qarawiyyīn de esa ciudad hacia 1200, con una sala central y quince camarillas en torno; sobre parte de ella mandó levantar una *maşriyya* para su vigilancia (*Manual d'Art musulman, L'Architecture*, por Georges Marçais, II, Paris 1927, pp. 576-577).

No existía disposición alguna que prohibiese o limitase tales vuelos.

En las ciudades cristianas los voladizos de las viviendas solían descansar en carreras sostenidas por canecillos empotrados



Granada. — La Carrera de Darro desde el puente de Santa Ana.

Dibujo de J. Marín.

en el muro, decorados con talla de mayor o menor riqueza según la importancia del edificio. En las ciudades de civilización oriental, apeaban las vigas sobre las que descansaba la solera del voladizo tornapuntas o jabalcones, es decir, maderos inclinados. En Alepo, en Damasco, en El Cairo, subsisten abundantes ejemplos. El sistema pasó desde Oriente al norte de Africa, y en Argel y otros lugares se ven aún pintorescas construcciones de ese tipo, muy divulgadas por la fotografía y el grabado. Han

desaparecido casi totalmente de las ciudades de la España islámica, pero viejos dibujos y fotografías comprueban su existencia en Granada. Un documento de 1537 alude a las tiendas voladas sobre el río que había en esa ciudad, en la hoy llamada Carrera de Darro, frente al Bañuelo ¹. Las casas situadas en sus orillas podían extenderse libremente volando sus pisos sobre el cauce. El conjunto debía de ser de extraordinario valor pintoresco, perdido lamentablemente al cubrir el Darro, reforma urbana criticada hace algo más de medio siglo por el granadino Angel Ganivet: «Yo conozco muchas ciudades atravesadas por ríos grandes y pequeños: desde el Sena, el Támesis y el Sprée, hasta el humilde y sediento Manzanares; pero no he visto ríos cubiertos como nuestro aurífero Darro, y afirmo que el que concibió la idea de embovedarlo la concibió de noche: en una noche funesta para nuestra ciudad» ².

Abundan las referencias documentales alusivas a la prohibición y derribo de esos salidizos, herencia unos de la época islámica, construídos otros siguiendo la tradición de los primeros en la posterior cristiana, desde el siglo XIV al XVIII, en las ciudades de abolengo musulmán de la Península.

En Valencia los salidizos llamábanse *embans*; en el siglo XIV acordó el «Consell General» derruir unos que tenían varios *obradors* de la calle de Boatella, una de las principales de la ciudad, y en el siglo siguiente corrieron la misma suerte, tras de ruidosos litigios y por sentencia dictada por la reina doña María³, los de la calle de Serranos ³.

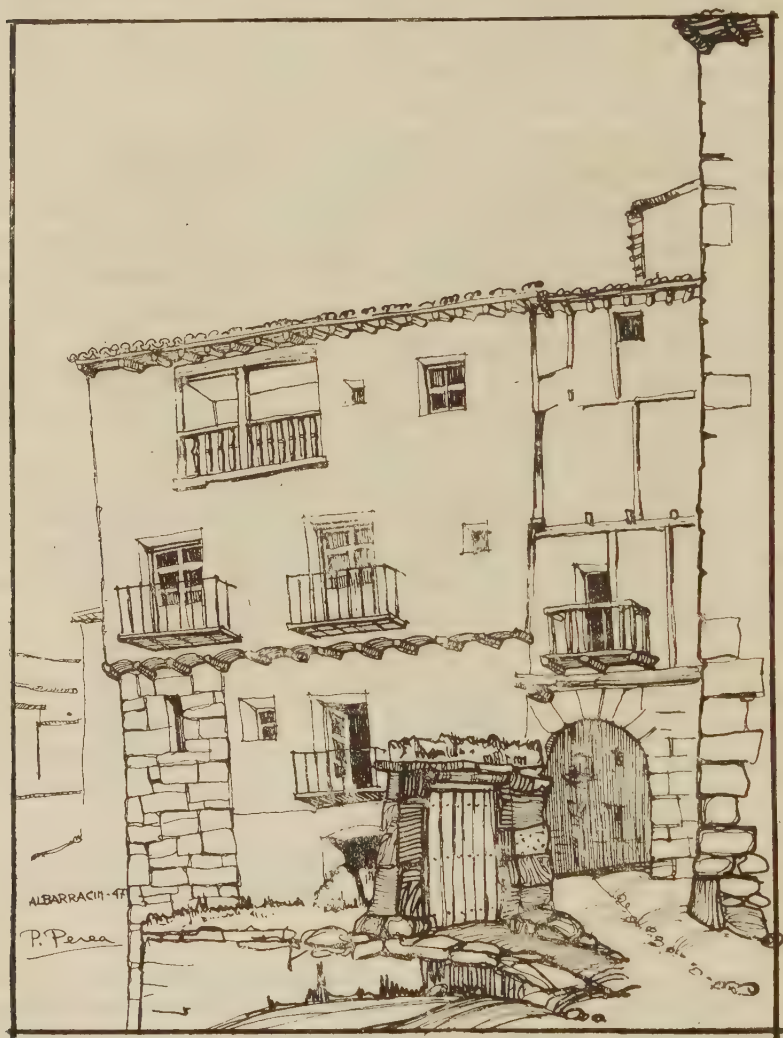
En los primeros años del siglo XVI, en las calles de Toledo abundaban los saledizos que, en unión de corredores y balco-

¹ «... tiendas cerca de la casa de la moneda incorporadas en el muro que está entre el río de Darro e la calle que va a la puerta de Guadix, alindan con la torre frontera al baño de Palacios [el Bañuelo] y vuelan sobre el río sobre maderos» («Libro de las posesiones desta cibdad», 1537, leg. 4^o, manuscrito del Arch. del Ayunt. de Granada).

² *Granada la Bella*, por Angel Ganivet, seg. ed., (Madrid 1920), p. 34.

³ José Rodrigo Pertegás, *La urbe valenciana en el siglo XIV*, apud *III Cong. de Hist. de la Cor. de Aragón*, Valencia 1923, pp. 287, 325, 326, 337 y 358.

nes, volando por las delanteras de las casas, ocupaban la mayor



Albarracín (Teruel). — Casas.

Dibujo de P. Perea.

parte de dichas vías, haciéndolas sombrías, húmedas, lodosas y

tristes. Contra lo dispuesto en las *Ordenanzas*, aún se seguían edificando por entonces, lo que motivó una disposición de la reina doña Juana prohibiendo edificar en las calles públicas esos elementos volados, para hacerlas «alegres y limpias e claras, y



Lagartera (Toledo). — Casa.

Dibujo de M. Herrero.

pueda entrar y entre por ellas sol y claridad»¹. En 1550 el corregidor toledano don Pedro de Córdoba derribó muchos salidizos. Durante el siglo XVI no cesaron de destruir en Sevilla salidizos y ajimeces que hacían a las calles húmedas y sombrías, como en Toledo².

¹ *Ordenanzas para el buen régimen y gobierno de la... ciudad de Toledo*, pp. 194-195.

² *Ajimeces*, por L. T. B., apud *Crónica arq. de la Esp. mus.*, XXI (AL-ANDALUS, XII, 1947, pp. 419-422).

Además de los dos tipos referidos de pisos altos cuyo vuelo apeaban tornapuntas o canecillos, consérvanse en la España rural ejemplares de otro en el que las vigas, colocadas próximas y normales al muro de fachada, vuelan respecto a éste y entre ellas se voltearon pequeñas bovedillas de ladrillo y yeso. Sobre



Ostia (Italia). — Casas romanas reconstruídas.

Dibujo de G. Calza.

la carrera apeada en sus extremos descansa un balcón o el muro de fachada, de ladrillo y con un entramado de pies derechos de madera que le da estabilidad. Abundan los ejemplares en una comarca aragonesa cuyo centro es Albarracín, singularmente en Gea y Villel; he visto otros en villas toledanas como Lagartera; seguramente existirán más en diferentes comarcas de Castilla y Aragón. Los conservados no creo que remonten más allá del siglo XIV, pero su tradición es, sin duda, anterior.

Ignoro si en el Magrib o en Ifriqiya se encuentran ejemplares parecidos, lo que acreditaría común ascendencia islámica.



Caza de Albarracín (Teruel). - Viviendas.



Miniatura del códice Vaticano Ar. 368. Šamul tocando el laúd y cantando en el huerto.

Recuerdan extrañamente algunas *insulae* o casas de alquiler de varios pisos de la época imperial romana, con *loggias* — *pergulae* — o balcones volados — *maeniana* — descansando sobre bovedillas de medio cañón apeadas en grandes ménsulas de piedra empotradas en el muro, como algunas de Ostia, cuya reconstrucción en el papel se debe a Guido Calza. Aún se ven en medios rurales italianos, singularmente en la Campania, disposiciones semejantes.

Sería aventurado suponer a esas viviendas campesinas, de comarcas españolas de vida arcaica, tan ilustres y remotos orígenes. Pero conviene recordar que buen número de construcciones musulmanas, como los baños, las alhóndigas, los puentes, los aljibes y las atarazanas, proceden de la simplificación de otras romanas, tal vez a través de bizantinas mal conocidas. Aún están vigentes en la España rural procedimientos constructivos como el tapial, disposiciones como las «glorias» de Tierra de Campos y pavimentos como los encachados decorativos hechos con piedrecitas de distintos colores, cuya ascendencia romana es innegable. — L. T. B.

MINIATURAS MEDIEVALES ESPAÑOLAS DE INFLUJO ISLÁMICO

Existe un grupo de miniaturas españolas, arte francés bien notorio, de los últimos años del siglo XIII, muchas de las cuales reproducen, en ese estilo importado, escenas de la vida contemporánea en las que figuran gentes de las tres religiones que convivían en la Península y ciudades y edificios islámicos, o contruídos en territorio cristiano por mudéjares, junto a otros plenamente góticos. Son esas ilustraciones síntesis perfecta de la España cristiana medieval; reflejan la característica complejidad de gentes y formas que constituía uno de sus rasgos más acusados.

Ilustran principalmente dichas obras pictóricas los códices de las *Cantigas de Santa Maria*, de Alfonso el Sabio, y del

Libro del ajedrez (1283), debido también éste a iniciativa del mismo monarca.

No se conocían, en cambio, ilustraciones de las que verosímilmente decoraron códices escritos por los musulmanes españoles. En los años últimos se han publicado y analizado cumplidamente las miniaturas de las *Cantigas* y dado a conocer otras que parecen hechas en la España islámica. Las dos series, la magnífica y copiosa de los manuscritos alfonsíes, y la muy escasa y de verosímil localización en la Andalucía musulmana, son documentos de excepcional importancia, pues revelan, no sólo el arte medieval de la ilustración en nuestra Península, sino también múltiples aspectos inéditos de su vida, tanto en medios cristianos como en los islámicos y judíos.

I. *Miniaturas hispánicas con representaciones y escenarios mudéjares.*

De los códices de las *Cantigas* dijo Menéndez y Pelayo que son «como una especie de Biblia estética del siglo XIII»; Sánchez Cantón los ha calificado, en fecha más reciente, de «arsenal maravilloso y apenas utilizado para el conocimiento de la vida española de la centuria de San Fernando». Monneret de Villard, en un artículo ampliamente reseñado más adelante, se lamentaba en 1911 de que la mayoría de sus abundantes miniaturas permaneciesen inéditas y tan sólo existiesen dos estudios de ellas, anticuados y de aspectos parciales, y no de los más interesantes.

Esa laguna en la edición de obra tan fundamental para el conocimiento de nuestra edad media acaba de ser colmada por don José Guerrero Lovillo con la publicación de un trabajo — *Las Cántigas: Estudio arqueológico de sus miniaturas* ¹ — que obtuvo el año 1946 el premio «Raimundo Lulio» del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y ha sido dignamente editado por éste.

¹ Madrid 1949.

En 212 láminas se reproducen en él todas las miniaturas del código escorialense. Precédenlas 435 páginas de texto, consagradas, aparte las de índices y epígrafes de las ilustraciones, a su detallado y preciso estudio arqueológico, con el auxilio de abundantes dibujos debidos al autor. En una prosa jugosa y animada va el señor Guerrero analizando detalladamente los diversos elementos que aparecen en las miniaturas, lo mismo los vestidos, calzados y tocados de cristianos, moros y judíos ¹, que las edificaciones figuradas, desde los templos y palacios hasta las letrinas o cámaras privadas, sin olvidar pinturas, esculturas, mobiliario, navíos y objetos pertenecientes a las artes llamadas industriales. Son sus capítulos extensas y eruditas monografías, que demuestran copiosas y bien aprovechadas lecturas de obras literarias contemporáneas, y no escaso conocimiento de otras artísticas, así como de fuentes documentales. El que quiera conocer la sociedad española en su grande y pintoresca variedad durante el reinado de Alfonso el Sabio, tendrá en adelante que acudir a este estudio del joven profesor sevillano, análisis de una obra artística que refleja fielmente la sociedad hispánica en la segunda mitad del siglo XIII, admirable repertorio cuya vida nos permite contemplar en todos sus aspectos: monjes y monjas cantando en el coro; amantes abrazados en el lecho; un físico vendiendo remedios en su tienda; procesiones; viajes por mar; entierros; bautizos; presos metidos en cepos; monjas que huyen del claustro; ladrones que se encomiendan a la Virgen cuando van a hurtar; reyes; emperadores; truhanes jugando a los dados en una taberna; pastores; romeros; mezquinos; moros negros admirablemente caracterizados en sus rasgos físicos; etc., etc.

Se han emitido distintas opiniones sobre el lugar de la iluminación del código, fundadas en la localización de algunas de las miniaturas. Guerrero, creemos que acertadamente, las atribuye a artistas cortesanos que acompañaban al monarca, viajeros, con éste, por gran parte de los dominios del reino de Castilla, lo que

¹ Para conocer los vestidos, tocados y armas de la época es también un magnífico arsenal el *Tratado de Ajedrez*, ordenado por mandado del Rey don Alonso el Sabio, en el año 1283 (Leipzig 1913).

no quiere decir copiasen los escenarios del natural, pero sí que los conocían y conservaban algunos de sus rasgos en la memoria. El código debió, pues, de iluminarse en muy distintos lugares, y verosíblemente bajo la dirección del monarca cuyos versos ilustran sus pinturas. Los autores fueron narradores gráficos incomparables que, con muy escasos trazos, supieron dar una impresión perfecta de movimiento y vida, y caracterizar las gentes representadas.

El señor Guerrero hace suya la opinión de Bertaux, al afirmar que los miniaturistas se inspiraron manifiestamente en modelos parisinos, de los que conservan la elegancia nerviosa, al mismo tiempo que supieron mirar en torno de sí, en la calle y en las casas. Pero la matiza, al escribir que no existe lo que podría llamarse su modelo, más o menos próximo: «los miniaturistas alfonsíes no se inspiraron en tal o cual código en la medida de que pudieran establecerse relaciones entre ellos, sino que simplemente reflejaron en su obra su propia formación artística, y ésta, necesariamente, se hizo a la vista de obras francesas que en la corte no debían ser raras y cuyo contenido estilístico se asimilaron sin intenciones de copiar». En la finura desplegada al dibujar animales observa Guerrero influencia árabe, transmitida, tal vez, a través de bestiarios islámicos. Y, muy acertadamente, a nuestro juicio, señala en la distribución y estructura de las escenas, influencia de los dípticos franceses de marfil. El dibujo y la composición recuerdan asimismo los relieves, también de influencia francesa, labrados en la segunda mitad del siglo XIII, en las catedrales de Burgos y León y en varios sepulcros contemporáneos, cobijados, como la mayor parte de las miniaturas, bajo arquerías decorativas. Esos artistas utilizarían dibujos sintéticos, tal vez con policromía, como todas las tallas medievales. El conocido *album* de Villard d'Honnecourt acredita el vigor expresivo y la elegancia de los croquis de algunos de esos maestros.

Muchas de las miniaturas del código escorialense aparecen encuadradas en formas de arquitectura gótica francesa, singularmente en arquerías de arcos agudos, trilobulados con frecuencia y otras veces sencillos o con múltiples lóbulos. Los coronan gabletes, provistos algunos de cardinas y florón en el ápice, forma difundida en la arquitectura española de época más tardía. Pero

es frecuente que aparezcan, en las construcciones representadas de arquitectura civil y militar, y aun en puertas de templos y campanarios, arcos de herradura, algunos con dovelas de distinto color alternando; huecos gemelos; muros con aparejo toledano de cajones de mampostería entre verdugadas de ladrillo; impostas con doble cinta enlazada y otros elementos de arte hispanomusulmán. Hasta el acueducto de Segovia lo representó uno de los miniaturistas con arcos de herradura, lo mismo que siglos después hicieron con otras construcciones españolas los dibujantes románticos para acentuar su orientalismo. Arcos análogos ostentan las puertas de unos hórreos norteños en otra ilustración, en los que resultan anómalos.

Prescinde el señor Guerrero del análisis técnico de las ilustraciones y de su colorido. Respecto a ambos aportará probablemente interesantes datos un trabajo citado por Monneret de Villard, en el que se da a conocer un formulario técnico para la preparación de los colores, del pergamino, etc., escrito en lengua portuguesa, con caracteres hebraicos. Fué concluído por Abraham b. Judah ibn Hayyim en Loute (Portugal), en el año 1262, pero algunos datos permiten sospechar que el manuscrito existente es algo más moderno y se escribió en Galicia ¹. Como ejemplo de la importancia del estudio de las miniaturas alfonsíes, cantera inagotable para el mejor conocimiento de la civilización hispánica del siglo XIII en múltiples aspectos, me limitaré a señalar un detalle referente a arquitectura militar, de formas musulmanas casi toda la representada. Se refiere a los matacanes, cuyos más viejos ejemplares subsistentes no son anteriores al siglo XIV. Pues bien, aparecen en dos ilustraciones del códice — lám. 16, cant. XIII y lám. 110, cant. XCIX — revelándonos que su uso en España es anterior a lo que creíamos.

¹ Fué editado por D. S. Blondheim, *An Old Portuguese Work on Manuscript Illumination (The Jewish Quarterly Review, XIX, 1928-1929, pp. 97-135)* y comentado por J. H. Nunemaker, *Some Mediaeval Spanish Terms of Writing and Illumination (Speculum, V, 1930, pp. 420-424)*. A la bibliografía que da Guerrero hay que agregar el artículo, citado también por Monneret, de T. Marullo, *Osservazioni sulle Cantigas di Alfonso X e sui miracoli di Gautier de Coincy (Archivum Romanicum, XVIII, 1934, pp. 494-539)*.

II. *Miniaturas hispanomusulmanas.*

Del arte de la miniatura entre los hispanomusulmanes, como antes se dijo, nada se sabía; sospechábase que las mozárabes de los siglos IX al XI pudieran tener alguna relación con otras cordobesas totalmente perdidas ¹. No es muy aventurado suponer que entre los numerosos libros reunidos por al-Hakam II en su espléndida biblioteca de Córdoba, hubiera algunos bellamente ilustrados, probablemente en un taller regio.

Sigue siendo para nosotros *terra ignota* el arte de la iluminación de manuscritos en la España califal, pero tal vez comienza a entreverse algo de lo que fué en épocas posteriores, para las que ni siquiera hipótesis se habían atrevido a enunciar los estudiosos de estas materias.

En el año 1941 publicó el profesor Nykl, en las esmeradas ediciones de la benemérita Hispanic Society of America, el texto árabe y la traducción castellana de un manuscrito de la Biblioteca Vaticana (Vat. Arab. 368), la *Historia de los amores de Bayād y Riyād*, con reproducción de diez de las catorce miniaturas que lo engalanan, maltrechas algunas por la humedad. «Parecía ser — escribe el editor — del siglo VII de la era (principios del siglo XIII A. D.)... Aunque el texto es [*sic*] bastante mutilado, se ve que se trata de una *cbantefable* oriental, en estilo persa, reminiscente en cuanto al estilo de las *Mil y una noches*

¹ «Lo ignoramos todo de pintura durante el Califato; mas quizá estas pequeñas obras (las ilustraciones de manuscritos mozárabes, singularmente de la Biblia Hispalense del siglo X) den una tenue idea de su carácter» (*Iglesias mozárabes*, por M. Gómez-Moreno, Madrid 1919, p. 359). Monneret señala identidad de algunas representaciones de miniaturas mozárabes con otras musulmanas; así las montañas se dibujan del mismo modo en el mapa del famoso códice del Idrīsī, en la Bib. Nac. de París, que en varios manuscritos de *Beatos* (en el de la Bib. de Santa Cruz de Valladolid, de 970; en el de la cat. de Gerona, de 975; en el de la Bib. Nac. B-31 de Madrid, de 1047; en el del Brit. Mus. Add. 11.695 de Londres, de 1109; en el de la John Rylands Library de Manchester lat. 8 de Manchester, del s. XII; etc.)

o del *Gulistān* de Sa^cdi» ¹. Don Angel González Palencia dió en estas páginas cumplida noticia de esa publicación en su aspecto literario ². Respecto a su localización, el editor se limita a indicar que está escrito en bella letra magrebí. Hay en el texto dos únicas referencias topográficas: uno de los principales protagonistas, el mancebo Bayād, era de noble estirpe de Damasco y había ido en viaje de negocios al país en el que se desarrolla la fábula amorosa, cuyo principal escenario es una huerta a las orillas del río *Tartār*. Estos datos nada dicen respecto al lugar donde se escribiera y pintara el manuscrito, pues historias orientales como la que contiene alcanzaron en la edad media extensa área de difusión.

El señor Nykl, en breve prólogo, no se ocupa de las miniaturas. Pero el mismo año de la aparición de su estudio, persona tan conocedora del arte del próximo Oriente como es el señor Monneret de Villard, publicó un erudito trabajo acerca de ellas en la revista de Florencia *Bibliopolis*, reproduciendo ocho. A la simultaneidad de aparición de ambos estudios se debe, sin duda, el que sus respectivos autores se ignorasen mutuamente ³.

La trascendencia de dicho artículo es considerable, pues las miniaturas que en él se describen del manuscrito vaticano constituyen el único indicio subsistente del arte de la ilustración de los libros en la culta y refinada Andalucía islámica. Bien merece, pues, una amplia recensión en estas páginas, seguida de algunos comentarios.

Levi Della Vida fecha, dubitativamente, el manuscrito en el siglo XIV ⁴, opinión con la que se muestra de acuerdo Monne-

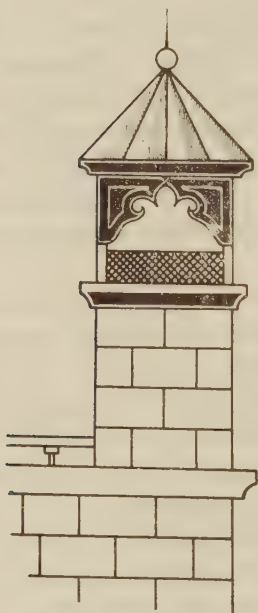
¹ *Historia de los amores de Bayād y Riyāḍ. Una chantefable oriental en estilo persa*, por A. R. Nykl (New York 1941).

² *AL-ANDALUS*, VI, 1941, pp. 499-501.

³ Ugo Monneret de Villard, *Un codice arabo-spagnolo con miniature (Bibliopolis*, XLIII, Florencia 1941, pp. 209-223). Debo el conocimiento de este trabajo al Dr. H. Schlunk y su generoso préstamo a «The Warburg Institute» de la Universidad de Londres.

⁴ G. Levi Della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana* (Città del Vaticano 1935), p. 39. En su catálogo de manuscritos orientales de la Biblioteca Pontificia, publicado en 1831, May lo atribuía al siglo XII

ret. Un examen rápido de las miniaturas revela, según el erudito arqueólogo italiano, que pertenece a un arte derivado del de la miniatura selýukí mesopotámica, llamada de Bagdad. Con ésta,



Torrecilla representada en una de las miniaturas del ms. Arab. 368 de la Biblioteca Vaticana.

Dib. de M. Ocaña Jiménez.

tienen de común las del código Vaticano: la ausencia total de perspectiva, recuadro y fondo; el procedimiento para representar el agua de ríos y albercas; la disposición de las representaciones arquitectónicas; los cipreses y los árboles y arbustos de largas ramas entrelazadas de las que brotan pequeñas hojas y frutos redondos y amarillos ¹.

Se trata, pues, de una copia o imitación de un código mesopotámico hecha con cierta libertad, pues el autor introdujo en su obra elementos nuevos que no se encuentran en las de la escuela de Bagdad, como son: las representaciones arquitectónicas, netamente hispánicas, singularmente pequeñas torres con miradores en su cuerpo más elevado, abiertos casi siempre por arcos gemelos de herradura, y rematadas aquéllas por cubiertas piramidales.

En dos de las ilustraciones reproducidas hay otras tantas estrechas torrecillas, con un mirador en lo alto, volado sobre ménsulas cuyo perfil se compone de uno o más segmentos de arcos. Monneret de Villard afirma que las cubiertas de teja y los miradores apeados en ménsulas son desconocidos en Mesopotamia ².

¹ Dice Monneret que análogo tipo de representación vegetal se encuentra también en miniaturas cristianas españolas del siglo XIII, en las del Beato de las Huelgas de Burgos, por ejemplo, de 1220, hoy en la «Morgan Library» de Nueva York.

² Monneret afirma que las ménsulas con perfil de arco o arcos de círculo de algunas de las miniaturas del código Vaticano son idénticas a las representadas en.



Riyād tocando el laúd y cantando en el huerto. Miniatura del código Vaticano Ar. 368, fº 10 r.



Bayal tocando el laúd y cantando en el huerto. Miniatura del código Vaticano Ar. 368, fº 11 r.



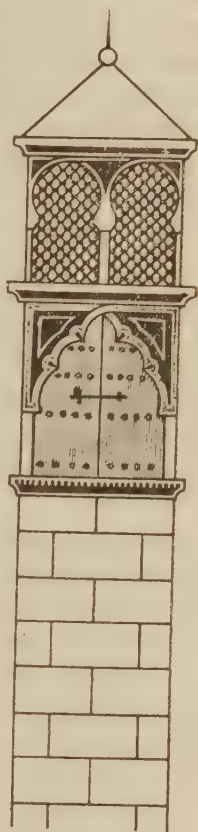
La señora hablando con la vieja y Riyāḍ cerca de la alberca.
Miniatura del código Vaticano Ar. 368, fº 14 r.



Šamūl hablando con Bayāḍ a la orilla del río. Minia-
tura del código Vaticano Ar. 368, fº 18 r.

Para explicar la génesis de estas pequeñas obras pictóricas, según el autor del artículo comentado, se pueden enunciar dos hipótesis: o un artista español tuvo delante un códice, miniado en Mesopotamia, con la historia de los amores de Bayād y Riyād, y lo reprodujo, modificando tan sólo las representaciones arquitectónicas, o el arte de la miniatura de esa comarca oriental había penetrado en Andalucía y formaba parte del lenguaje expresivo de sus artistas, en cuyo caso podrían considerarse las ilustraciones del códice Vaticano como una creación española en la que se amalgaman elementos indígenas con otros orientales.

El arte cristiano medieval, singularmente el religioso, no suele mostrar preocupación alguna documental y etnográfica cuando representa lugares o personajes de Oriente; en España, en cambio, los códices de las *Cantigas* de Alfonso el Sabio y del *Libro del ajedrez*, de fines del siglo XIII ambos, tienen miniaturas que demuestran observación directa y precisa de escenas y sitios con-



una ilustración del Beato de San Pedro de Cardena, ahora en el Museo Arqueológico de Madrid, fechado alrededor de 1200 (J. Domínguez Bordona, *Exposición de códices miniados españoles*, Madrid 1929, lám. 38). Pero en esa miniatura, que representa «El anticristo derribando la ciudad de Jerusalén», no son ménsulas las dibujadas, sino partes de arcos que acaban de romper; la columna y el capitel que sostenían uno de sus arranques figuran por el aire y aún no han llegado al suelo. La comparación pudiera establecerse, más fundadamente, con unos elementos volados, a modo de ménsulas, que figuran en una miniatura del *Liber Feudorum Major*, en la que se representó a Alfonso II de Aragón recibiendo el códice de manos de Ramón de Caldes, obra de los siglos XII al XII

Torrecilla representada en una de las miniaturas del manuscrito Arab. 368 de la Biblioteca Vaticana.

Dib. de M. Ocaña Jiménez.

(La miniatura española, por J. Domínguez Bordona, I [Florenia 1930], lám. 78).

templados en la vida cotidiana. Apenas insinúa Monneret la posible relación entre las ilustraciones de los códices alfonsíes, cuyo arte es de innegable origen francés, pero con características hispánicas, y las del Vaticano. La decoración de éste plantea problemas muy difíciles de resolver en el estado actual de nuestros conocimientos.

Puede afirmarse, sin reserva alguna, la falta de parentesco entre las miniaturas de los códices de Alfonso el Sabio y las del de la biblioteca romana. Pertenecen ambos a mundos artísticos opuestos y su único punto de contacto está en algunas — escasas — representaciones de partes de edificios u objetos, como lámparas, copia, en ambos, de los que podían contemplar a diario en España tanto el miniaturista de formación occidental como el oriental.

Nada dice Monneret sobre el color y la técnica de las supuestas miniaturas hispánicas. El Dr. Gamal Mehrez, de la Universidad Fouad I de El Cairo, buen conocedor de la miniatura oriental, confirma el estilo sel'yukí de aquéllas, extendido por Persia, Siria, Irāq y Egipto durante el siglo XIII y por los mismos países, excepto el primero, en el siguiente, y cree también aportación occidental las representaciones arquitectónicas, y la manera como están dibujadas las caras de los personajes.

Casi todas las miniaturas que ilustran la historia de los amores de Bayād y Rīyād representan escenas que tienen lugar en un jardín. Varias están flanqueadas por torrecillas, a las que antes se aludió, de evidente progenie hispánica, excepto algunas, reducidísimas, rematadas con cúpulas bulbosas. La cubierta de aquéllas es piramidal y bajo ella se abren huecos gemelos de herradura con columnilla en el centro y alfiz de recuadro, elementos típicamente españoles. En las torrecillas con miradores volados se distingue en éstos una ventana única, de herradura y con alfiz. Las ménsulas que apean el vuelo recuerdan otras frecuentes en la arquitectura granadina y en la mudéjar, como las que suele haber sobre las pilastras que flanquean puertas y fachadas. Tam-

bién aparecen algunos arcos cuyo intradós está formado por segmentos de curvas cóncavas, de evidente progenie almohade, aunque es forma que se encuentra en Oriente. Estas torrecillas, tan prodigadas por el miniaturista del código Vaticano para encuadrar las escenas con personajes, recuerdan los miradores de la Alhambra — torre del Peinador de la reina, torre de las Damas — y evocan, al mismo tiempo, los quioscos contruídos en lugares desde los que la vista podía extenderse por amplios panoramas, repetidamente aludidos por poetas y cronistas como existentes en almunias y palacios.

Aparecen también representadas, cerrando las ventanas o sirviendo de antepecho a algún balcón, celosías formadas por listones de carretes en diagonal, usadas tanto en Oriente como en la Península. Tampoco nos sirve para localizar las miniaturas una gran rueda hidráulica, figurada en una de ellas, puesto que las hubo lo mismo en el Tigris y en el Oronte que en el Ebro, el Tajo, el Guadalquivir y el río de Fez.

De traza hispánica parecen ser, en cambio, las hojas de una puerta dibujada en una de las ilustraciones. Tiene clavos grandes, llamadores de anillo y alguazas semejantes a algunas que se conservan en el Museo Arqueológico Nacional y en la colección de don Antonio Vives.

En otra de las miniaturas se ve una alberca que recibe el agua de dos surtidores, de bronce sin duda, en forma de cabezas de caballos. Hay también en la misma un dibujo esquemático en el que parece distinguirse una pérgola de madera, como las que aún existen en los jardines marroquíes y debió de haber en los andaluces.

Las esclavas figuradas llevan la cabeza descubierta y el cabello partido por la mitad, avanzando sobre las mejillas la melena para formar patillas. Este mismo peinado lleva la señora, pero se cubre con una alta y complicada toca, a modo de tiara. Los hombres envuelven la cabeza en un gran turbante.

Trátase con estas notas de señalar el interés de las miniaturas del código Vaticano, cuyo más completo análisis convendría emprender, tanto en lo que se refiere a su letra como al arte de

sus ilustraciones, para llegar, si fuera posible, a localizarlo y fijar la época en que se iluminó. Documentos de excepcional importancia, las miniaturas que lo enriquecen, si se comprueba ser obras españolas, no sólo la tendrían como testimonio de un arte ignorado hasta ahora: nos revelarían, además, interesantes aspectos de los jardines, de los trajes y de las construcciones islámicas en nuestro país ¹. — L. T. B.

EL CASTILLO DEL LUGAR DE LA PUENTE, EN LA ISLA DE CÁDIZ

Del lugar de la Puente a la ciudad de San Fernando.

Una angosta ría, brazo de mar o canal, separa del continente la isla en cuyo extremo occidental se asienta, desde tiempos muy remotos, la ciudad de Cádiz. En la época imperial romana debió de haber un puente sobre esa ría, paso de la gran calzada Augusta que, tras cruzar la Península de sudoeste a nordeste, alcanzaba Narbona.

Cuentan los historiadores gaditanos que, al ganar Alfonso X Cádiz a los moros — en el año 1262, según los más autorizados ² —, estaba ese puente en ruinas, por lo que hubieron de repararlo con enmaderamientos los conquistadores de la ciudad.

A lugar próximo ha de referirse la noticia de la existencia en época musulmana de una iglesia de San Pedro (Šant Bītro) y

¹ El señor Monneret de Villard anuncia la próxima publicación de un estudio sobre las cajas de marfil con decoración pintada, que clasifica en tres grupos, contra lo afirmado hasta ahora: el primero, comprendiendo los ejemplares más selectos, de segura procedencia sirio-mesopotámica; en el segundo reúne las imitaciones del anterior hechas en diversos talleres del mundo mediterráneo, algunos de los cuales pueden ser sicilianos; el tercero, con decoración muy característica, es seguramente español.

² Sitúan la conquista de Cádiz en 1262, entre otros, Agustín de Horozco, *Historia de la ciudad de Cádiz* (Cádiz 1845), p. 98 (obra escrita en 1595) y modernamente don Antonio Ballesteros Beretta (*La toma de Salé en tiempo de Alfonso X el Sabio*, AL-ANDALUS, VIII, 1943, p. 97).



Bayād desvanecido a la orilla del río Tartār, en el que hay una rueda hidráulica. Miniatura del código Vaticano Ar. 368, f^o 20 v.



Bayād con las mujeres en la casa. Miniatura del código Vaticano Ar. 368, f^o 23 r.



San Fernando (Cádiz). — Exterior del castillo.

de las ruinas de un antiguo castillo sobre un cabo ¹, que sería el de Santi Pietri, situado en la desembocadura de la ría que separa del continente la isla de León. Cádiz debió de tener escasa importancia mientras estuvo en poder islámico; historiadores y geógrafos la nombran en muy contadas ocasiones, limitándose casi exclusivamente a mencionar los grandes restos de construcciones romanas que atestiguaban su pasado esplendor.

En un privilegio dado en Arcos por Alfonso X en la era 1306 — año 1268 — figura un «logar de la Puente», citado también en su confirmación por Sancho IV en la era 1322 — año 1284 — ².

Otro privilegio rodado de Alfonso XI, de la era 1366 — año 1328 — contiene la más antigua mención conocida del castillo que defendía la puente. Es una donación a Gonzalo Díaz de Sevilla de la almunia de Rayhāna, en el término del castillo de la Puente.

Diez años después — era 1376, año 1338 — un nuevo documento real menciona el concejo del castillo de la Puente. Dentro de esta fortaleza había entonces una iglesia parroquial consagrada a Santa María.

Lugar y castillo eran de la jurisdicción de la ciudad de Cádiz por donación de Alfonso X. Enrique II, en 1377, cedió ambos a Alfonso García de Vera, a cuya muerte, por no tener sucesión, volvieron a la ciudad próxima. Algunos años después, en 1408, don Juan II entregó la tenencia del castillo a don Juan Sánchez de Zuazo, Oidor mayor del Consejo real. Muerto éste en 1437, heredó la fortaleza su hijo don Pedro. Varios autores aseguran que aquél reparó la puente; pero es noticia más segura la de que a fines del siglo XV o comienzos del XVI fuertes temporales destruyeron el paso provisional por ella, y la co-

¹ *La Péninsule Ibérique au moyen-âge d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miṭār fī ḥabar al-aḫṭār d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyārī*, por E. Lévi-Provençal (Leiden 1938), p. 145 del texto árabe y 173 de la trad. francesa.

² El privilegio de Alfonso X, en *Emporio de el Orbe, Cádiz ilustrada*, por el R. P. F. Jerónimo de la Concepción (Amsterdam 1690), pp. 295-296. Su confirmación por Sancho el Bravo, en Horozco, *Historia de la ciudad de Cádiz*, pp. 115-118.

municación con la isla gaditana hubo de realizarse desde entonces en barcas. Castillo, puente y aun la ría tomaron el nombre de Zuazo.

Pedro de Zuazo, veinticuatro de Jerez, conmutó, en 1490, la posesión del término y castillo por algunos cortijos con don Rodrigo Ponce de León, marqués de Cádiz, dueño de esta ciudad por presente de Enrique IV desde 1470. El último apellido del marqués pasó a designar la parte occidental de la isla gaditana, en la que estaba el lugar de la Puente: «isla de León» se llamaba — según Horozco —, aquella parte de la de Cádiz que está entre el brazo de mar conocido por caño de Darillo (algo antes de el lugar donde estrecha la isla) y el río de Santi Petro, es decir, el canal que la separa del continente.

Hacia el año 1540 el arquitecto Marín principió a renovar y labrar casi de nuevo la puente sobre los cimientos antiguos, obra interrumpida en 1589 y costeada con el impuesto del uno por ciento sobre el valor de todas las mercaderías exportadas desde la bahía de Cádiz fuera del reino. Pedro de Medina, en su *Libro de grandezas y cosas memorables de España*, cuya primera edición es de 1548, dice que entonces estaban derribados los arcos.

El historiador Horozco describe, en los años finales del siglo XVI, la parte de la isla de León en la que estaba el lugar de la Puente, como poblada de viñas y heredades de los vecinos de Cádiz, con graciosos y frescos jardines, principales casas y bodegas y fuertes torres para recogerse y guardarse de las entradas y rebatos de los moros. Desde Cádiz, esta parte oriental de la isla, más clara y sana que la ocupada por la ciudad, parecía un hermoso y vistoso lienzo de Flandes. El lugar de la Puente se hallaba por entonces totalmente despoblado, y en ruinas una ermita o iglesia que llamaban Santi Pedro y fué la parroquia.

Un año después, al asaltar y apoderarse de Cádiz los ingleses, tras breve asedio, se hicieron también dueños del castillo que defendía el acceso a la isla. Al retirarse en esa ocasión las galeras españolas por el brazo de mar hacia Rota y Sanlúcar, acabaron de romper el arco principal de la puente.

Consta que en 1617 estaba muy maltratado uno de sus

ojos, por lo que solicitóse de Felipe III el restablecimiento del impuesto del uno por ciento sobre las mercancías exportadas desde la bahía de Cádiz para repararlo, junto con las calzadas y arrecifes inmediatos; concedido, procedióse a realizar las obras.

Dice Jerónimo de la Cruz en su *Cádiz ilustrada*, escrita en 1685, que tenía entonces el lugar de la Puente hasta 300 vecinos, sin formar cuerpo de población ¹.

En 1769 recibió gran incremento, por haber dispuesto Carlos III el traslado a él del departamento de Marina y con la creación de la nueva ciudad inmediata de San Carlos. Desde esa época cambió su nombre por el más pomposo de «Villa de la Real isla de León».

El arco mayor de la Puente fué cortado en la guerra de la Independencia. Durante ella, en 1810, por el gran acrecentamiento de la villa y los hechos heroicos de que fué teatro, las Cortes trocaron de nuevo su nombre por el de San Fernando, con el que hoy se le conoce. Seguramente entonces, durante el asedio de Cádiz por las tropas de Napoleón, desempeñaría el castillo importante papel como fortaleza defensiva.

En el *Diccionario* de Madoz y en el plano de Coello (1868) se le llama castillo de San Romualdo, nombre que ha persistido ².

La puente.

En 1595 escribía Horozco que la fábrica conservada de la puente era de «grandísimas losas, trabadas unas con otras sin ninguna mezcla o material», de piedra parda, caliza marmórea del mismo lugar, descripción que permite sospechar se trataba de un resto de obra romana ³. Construído en el lugar de máxima

¹ Los datos anteriores proceden de las obras citadas: Horozco, *Historia de la ciudad de Cádiz*, y *Emporio de el Orbe*, *Cádiz ilustrada*, por F. G. de la Concepción.

² *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, por Pascual Madoz, VIII (Madrid 1847), pp. 39-44.

³ «... está (la puente) toda fabricada de muy grandes sillares de piedra delgada, trayda de la Isla de santi Petri, que toda ella no es sino vn solo peñasco en

angostura de la ría, su largo, «por todo lo que baña el agua en su ordinaria creciente», era en ese momento de 300 varas —] algo más de 250 metros —, y de 10 su ancho — 8,35 metros —¹. Tenía tres ojos, dos muy grandes, por los que podían pasar en la fecha referida barcos, naos, bergantines y galeras desmontando sus árboles o mástiles; en ocasiones, se quitaban las tablas que permitían el paso, pues aún no estaban cerrados los arcos, para que los navíos y galeras atravesasen por sus ojos sin desarbolar.

En la obra *Cádiz ilustrada*, cuya edición es del año 1690, figura un sucinto grabado en madera, representando la puente, con cinco arcos entre gruesas pilas, mayor el segundo a contar desde la isla, y los demás decrecientes, conforme a su disposición alomada, en cuesta a uno y otro lado del eje del arco mayor.

El castillo.

El puente fué función de la ciudad de Cádiz: un núcleo urbano de alguna importancia necesitaba una comunicación fácil y continua con el continente. Pero para aprovechar íntegramente las excelentes condiciones defensivas de su emplazamiento isleño era necesario proteger el estrecho paso tendido desde la tierra firme. Y así nació el castillo. Su construcción actual parece, como más adelante se dirá, obra cristiana, pero habría otro anterior islámico en el mismo o en próximo lugar, ya que

medio del Océano; ... desta se labró toda la puente: y con tanto primor y arte que no aviendo en toda esta obra puño de cal, ni otra mezcla alguna, están tan juntas, asidas y encorporadas, que no parece toda la puente sino de una pieza». (*Grandezas y antigüedades de la isla y ciudad de Cádiz*. Por Ioan Baptista Suárez de Salazar. En Cádiz, año 1610). Característica de la fábrica de sillería romana es estar las piedras sentadas a hueso, es decir, sin interposición de mortero.

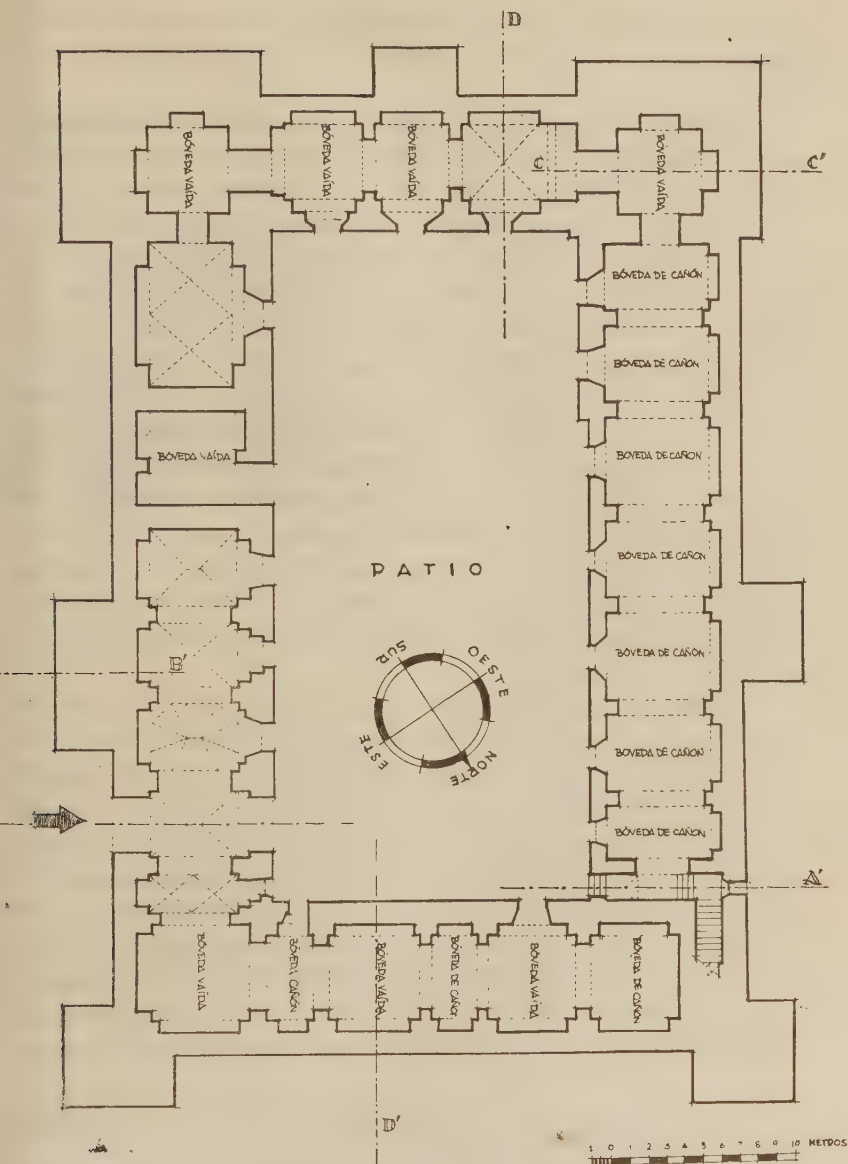
¹ Según G. de la Concepción — p. 318 — tenía 380 varas de largo y 10 de ancho. Don Juan Agustín Ceán-Bermúdez, en el *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España* (Madrid 1832), p. 227, dice que la longitud era de 456 $\frac{1}{2}$ varas y 9 $\frac{1}{2}$ el ancho; supone que en su principio fué romano y constaba entonces de cinco arcos.



San Fernando (Cádiz). — Patio y torreón del castillo.



San Fernando (Cádiz). — Torreón del castillo.



San Fernando (Cádiz). — Planta del castillo.

Plano de J. García de Paredes.

el emplazamiento del puente, impuesto por las condiciones geográficas, ha permanecido invariable a través de unos veinte siglos.

Construcción puramente militar, de muros de argamasa y ladrillo y bóvedas y arco del último material, de solidez bien probada, desprovista de todo ornato y de altura reducida, pasó el castillo completamente inadvertido hasta hace pocos años, a lo que contribuyó su escasa monumentalidad, las múltiples reformas y añadidos que lo desfiguran, y su destino moderno de almacén y modestas viviendas. Señaló incidentalmente la importancia del edificio, publicando un somero croquis de su planta, don Diego Angulo ¹. Por decreto de 3 de junio de 1931, a base de esa noticia, fué declarado monumento arquitectónico-artístico ². Don Enrique Romero de Torres, después de haberlo visitado en 1908, insertó en su *Catálogo monumental de la Provincia de Cádiz* unas referencias históricas y una sucinta descripción del edificio ³. Los planos que acompañan a estas notas, levantados por el alumno de la Escuela Superior de Arquitectura de Madrid señor García de Paredes, nos han permitido ampliar las noticias anteriores.

Trátase de una construcción rectangular, de 51 por 34 metros, con un espacioso patio central de la misma forma, rodeado de cuatro naves, cuyos anchos varían entre 4 y 5,60 metros. En los ángulos se levantan torreones salientes, macizos en planta baja los que flanquean el lienzo de muralla nordeste, de unos 5,50 metros de lado, y de 10 y con cámaras en su interior los del de sudoeste. En los otros dos lienzos más largos de murallas hay torreones salientes de menores dimensiones, macizos y algo descentrados; otro análogo sobresale en el de sudoeste; es probable la existencia de uno más en el frontero, pero en el siglo XVII o en el XVIII, en el lugar que ocuparía, contru-

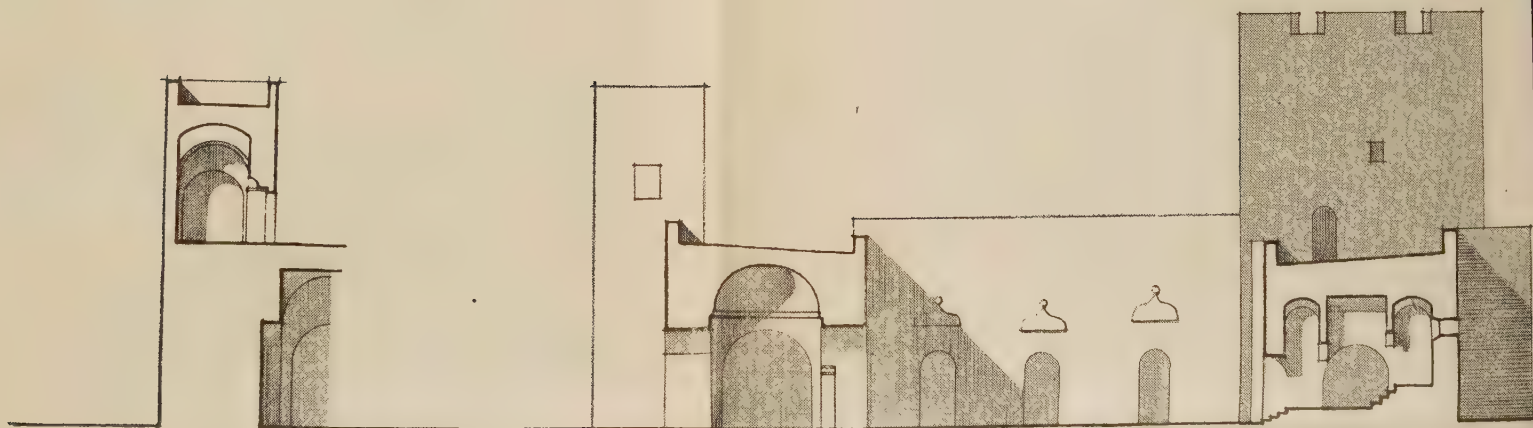
¹ *Arquitectura mudéjar sevillana de los siglos XIII, XIV y XV*, por Diego Angulo Iñiguez (Sevilla 1932), pp. 112-113.

² Centro de Estudios Históricos, *Monumentos españoles*, I (Madrid 1932), p. 175.

³ *Catálogo monumental de España, Provincia de Cádiz*, por Enrique Romero de Torres, Texto (Madrid 1934), pp. 491-492.

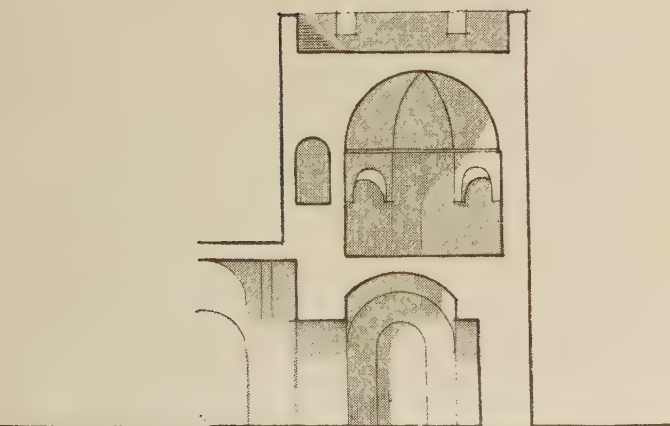
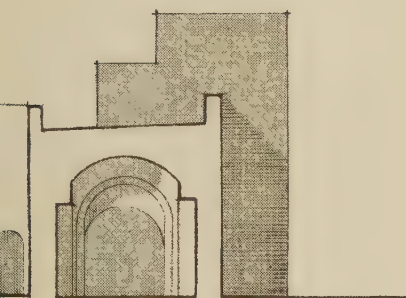


SECCIÓN LONGITUDINAL D-D'

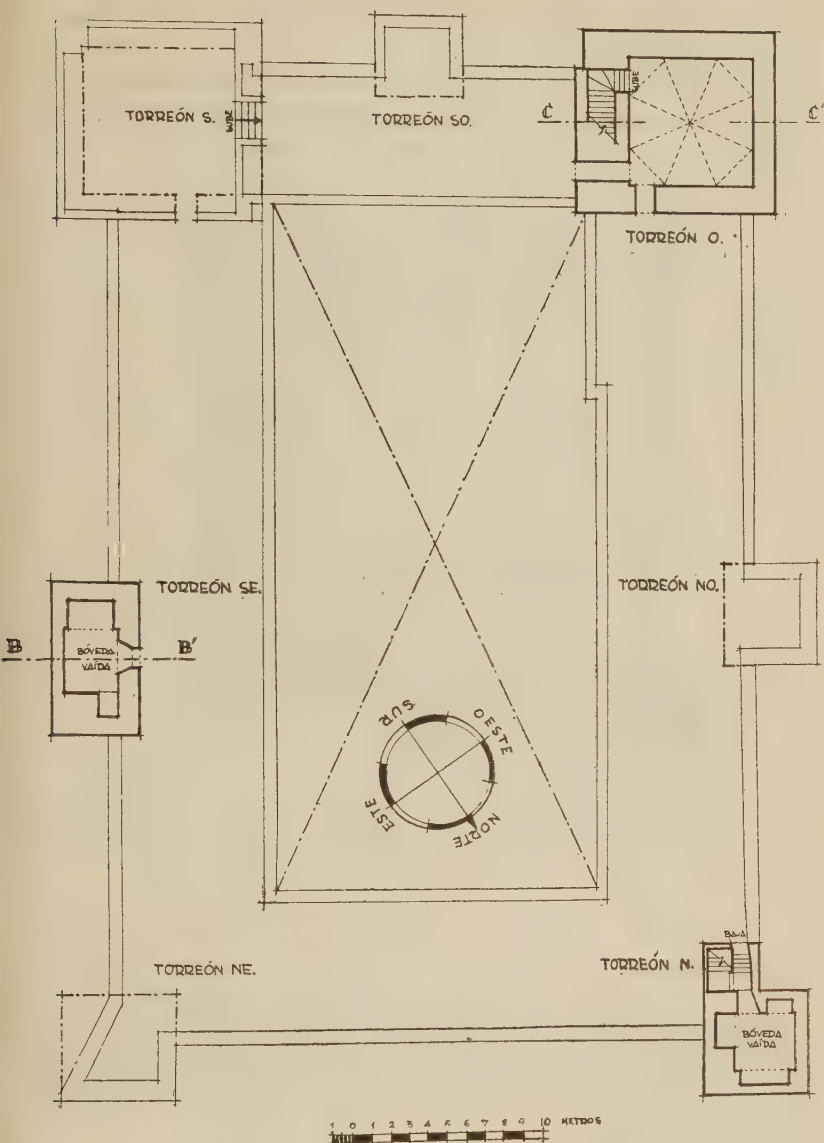


SECCIÓN TRANSVERSAL A-A'

TORREÓN SE.~ SECCIÓN B-B'



'TORREÓN O.~SECCIÓN C-C'



San Fernando (Cádiz). — Planta a nivel de la terraza del castillo.

Plano de J. García de Paredes.

yóse una vulgar capilla de planta rectangular, que sobresale bastante del perímetro del castillo.

La única puerta de ingreso ábrese en el lienzo sudeste de la muralla, inmediata a uno de los torreones intermedios, descendiendo tal vez para defender la entrada, y cercana a otro de los de ángulo. Los muros tienen más de un metro de espesor, alcanzando a dos casi todos los exteriores y algunos de los de dentro. Las cuatro naves que rodean el patio están divididas en pequeños tramos rectangulares, formando habitaciones angostas y elevadas, en comunicación la mayoría por amplios arcos, sin más hueco que el de la puerta por el que reciben luz. Tienen arcos ciegos en su fondo y en el muro frontero, en el que se abre la puerta. Cúbrenlas bóvedas de variadas formas: semicilíndricas o de medio cañón, las más abundantes; por arista; vaídas, y esquifadas.

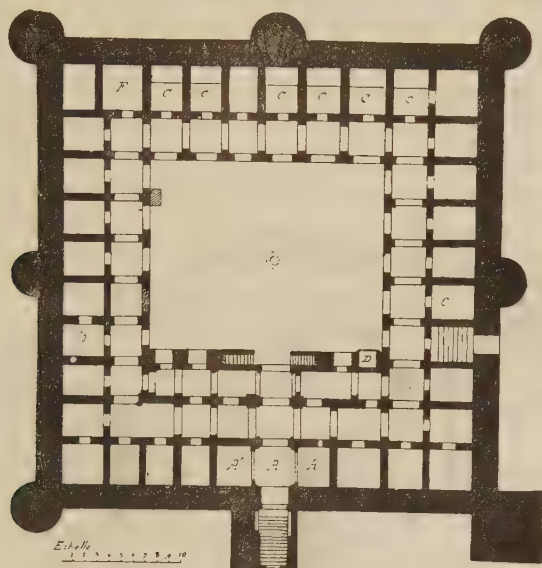
En uno de los ángulos formado por el encuentro de las naves emplazóse la estrecha escalera de subida, mediante tres tramos, a la terraza, situada sobre el trasdós de las bóvedas, y a la parte alta de los torreones. Sobresalían éstos de la azotea; varios están desmochados. Los pequeños subsistentes se cubren con bóveda vaída; de los dos grandes tan sólo permanece uno, comenzado a derribar hace pocos años y reconstruido después. Tuvo bóveda esquifada de ocho paños sobre trompas angulares ¹; una estrecha escalera embebida en el grueso de los muros permitía llegar a su terraza. Antepechos corridos rematan hoy muros y torreones. Todos los arcos son de medio punto.

Un ribāṭ cristiano.

La estructura del castillo de la Puente es insólita en la arquitectura de la España cristiana. Para encontrar obras parejas hay que acudir a construcciones islámicas o a otras mudéjares inspiradas en ellas.

¹ Los arranques de la bóveda han permitido en la sección adjunta dibujarla como existente. Los tabiques y muros añadidos a la construcción primitiva, lo mismo que la moderna capilla, no se han señalado en los planos.

En efecto, la disposición de naves en torno a un patio rectangular, divididas en celdas o habitaciones abovedadas, casi siempre sin comunicación y con puerta a aquél, es frecuente en la arquitectura musulmana, lo mismo en Oriente que en Occidente. Con ese plano solían levantarse alcaicerías, zocos, letrinas,



Sūsa (Túnez). — Planta del ribât.

Plano de G. Marçais.

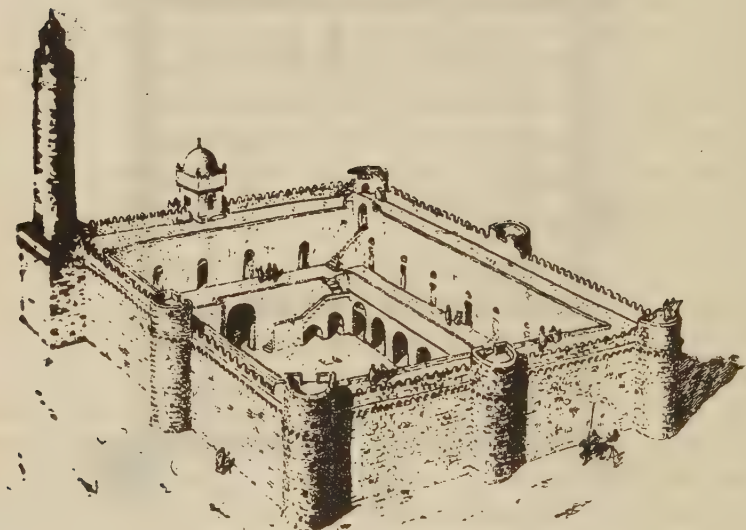
madrazas, alhóndigas — *fanādiq* — y *jānes*. No siempre las celdas estaban abovedadas; una galería o pórtico se interponía con frecuencia entre ellas y el patio.

Hay un edificio cuyo recuerdo acude en seguida a la memoria al analizar el castillo de la Puente gaditana. Es el *ribāt* de Sūsa (Túnez), construído en el año 206 = 821-822 ¹.

¹ Georges Marçais, *Manuel d'Art musulman, L'Architecture*, I (París 1926), pp. 45-50; *Note sur les ribāts en Berberie*, apud *Mélanges René Basset*, II, (Paris) 1925, pp. 395-430, y *Early Muslim Architecture*, por K. A. C. Creswell, 2ª parte (Oxford 1940), pp. 167-170.

Eran los *ribāt* conventos fortificados abundantes en costas y fronteras, habitados por musulmanes devotos que a ellos acudían temporalmente a consagrarse a expediciones militares — la guerra santa — y a prácticas ascéticas; servían también de puestos de vigilancia.

El *ribāt* de Sūsa es, como el castillo de la Puente, una cons-



Susa (Túnez). — Ribāt.

Dibujo de G. Marçais.

trucción rectangular con un patio central rodeado por cuatro naves divididas en celdas cubiertas con bóvedas de medio cañón y trasdosadas en terraza, sin ventanas al exterior. Lo mismo que la fortaleza gaditana, tiene torres en los ángulos y en el centro de sus lados — cilíndricas, excepto una, en la tunecina —; la islámica albergaba una mezquita y la peninsular, en el siglo XIV, como se dijo, una iglesia. La última viene a ser una reducción de la primera; más amplia ésta, tiene dos plantas de celdas y pórticos abiertos al patio precediendo a las naves que las contienen.

No conocemos *ribāt* alguno de época posterior, más próximo cronológicamente a la fortaleza de la isla de León, en los que ésta tal vez se inspiraría. ¿Es obra musulmana, aprovechada por los cristianos? Los escasos e imprecisos datos documentales conservados la atribuyen al siglo XIV. Fray Jerónimo de la Concepción, en su obra repetidamente citada, dice haberla construido Alfonso XI ¹. Los documentos mencionados de Alfonso X aluden a la puente, pero no al castillo; el primero en el que se cita es del año 1328. Las características arquitectónicas de la fortaleza no desmienten su atribución a esa fecha o a otra poco anterior; Alfonso XI inició sus campañas en Andalucía contra los musulmanes en 1327. Recién conquistada Sevilla, en el reinado del rey Sabio, se levantan en ella fortalezas como la torre de don Fadrique (1252) y palacios como algunas de las salas del Alcázar, en estilo gótico importado; en el siglo XIV, en cambio, los albañiles mudéjares construyen el castillo de Albaida de Aljarafe y gran parte del de Alcalá de Guadaira, entre otros, siguiendo las tradiciones almohades y con bóvedas iguales a las del de la Puente ².

Las bóvedas esquifadas sobre trompas y las de arista seguidas, como las existentes en esta fortaleza, no se encuentran en edificios andaluces antes del siglo XIII.

Puede, pues, ser obra levantada hacia 1328, pero exclusivamente por albañiles moros, siguiendo sus tradiciones constructivas y copiando un *ribāt* islámico. Tal vez hubiera alguno en el mismo lugar, cuyos restos aprovecharon en el que defendía el acceso a la isla de León. Cerca estaba la *rābiṭat Rūṭa*

¹ «Para seguridad de la Puente edificó allí un Castillo el Sor Rey D. Alonso, en el cual ponía Cádiz Alcalde, por ser jurisdicción suya, adjudicada por el mismo Rey con la Población de la Isla de León, y llamávasse en aquel tiempo el Concejo de el Castillo de la Puente, como consta de un Privilegio rodado de el dicho Rey, su fecha en Guadalaxara, a 1 de setiembre. Era 1376 (Año 1338)». (Fray G. de la Concepción, *Cádiz ilustrada*, p. 320). Desconocemos el privilegio real; tal vez deba entenderse la cita anterior como que figuraba en él el nombre del castillo, pero no su construcción por Alfonso XI.

² En 1328 construyó Alfonso XI el Alcázar nuevo de Córdoba, cuya comparación con el castillo de la Puente sería interesante. Destinado ese edificio a cárcel, no es fácil su visita ni se ha publicado descripción alguna de él.

— Rota —, *ribāt* muy concurrido, citado por Idrīsī, a cuya famosa mezquita acudían numerosos peregrinos musulmanes ¹.

Las fotografías que acompañan a estas notas muestran el estado lamentable de un edificio único en nuestra historia arquitectónica, desfigurado por su utilización actual. Impónese su adquisición por el Estado o por alguna corporación que le restituya en lo posible, sin más reconstrucciones que las absolutamente necesarias, a su primitiva disposición, borrando las huellas de la utilización comercial y de habitación de humildes gentes que hoy lo envilecen. — LEOPOLDO TORRES BALBÁS.

DE NUEVO SOBRE LA PALABRA «OGIVA»

El distinguido profesor de la Universidad de Burdeos M. R. Vallois, ha publicado en la revista *Romania* un erudito comentario al margen de las páginas escritas sobre las bóvedas de ogivas por los señores Aubert, Lambert, Colin y por el redactor de estas notas ². Plantea y resume el señor Vallois, en forma perfecta, el problema arqueológico y estudia, aportando nuevas e interesantes sugerencias, el etimológico ³. Ajeno, por ignorancia, a éste, me limitaré a contribuir al estudio del primero publicando citas de la palabra «ogiva» en documentos españoles, varias de las cuales debo a la bondad de maestros y amigos.

He de recordar antes su empleo en textos franceses. Entre

¹ Cf. *The History of the Almohades by Abdo-'l-wáhid al-Marrékoshí*, 2ª ed. por R. Dozy (Leyden 1881), pp. 228: *bi-ḡay'ati tusammà Rūṭa, wa-bi-hā masġidun mašbūrun bi-l-faḍli, yazūru-hu ablu l-Andalus qāṭibatan fī kullī sanatin.*

² R. Vallois, *Discussions: Ogive < Algibe? (Romania, LXIX, 1946-1947, pp. 541-547); Origen árabe de la palabra francesa «ogive», por Leopoldo Torres Balbás (AL-ANDALUS, VIII, 1943, pp. 475-482).*

³ «El paso de *algibe* a *ogive* puede explicarse, no por *augive*, como forma intermedia atestiguada, pues el *Album* de Villard de Honnecourt ofrece ya la grafía *ogives*, mientras que el ejemplo más antiguo de *augives* es posterior de un siglo, sino por la pronunciación especial de *al* y de *ar* que aproxima la *a* a una *o* abierta en la Península Ibérica».

los muchos insertos por Víctor Mortet en su *Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France au moyen âge* ¹, no figura ninguno en el que aparezca la palabra *ogive*. En un contrato de 1294, en Montpellier, se citan *duas voltas crosherias cum croseriis chamfranatis*, es decir, dos bóvedas de eruceria con crucerías chaflanadas. En otro, celebrado en 1477 para la construcción de la sacristía y escalera de la iglesia de Nuestra Señora, en la misma ciudad, figuran las expresiones *vouta in crosieyra*, *vouta facha en croziera* ². La primera vez que aparece la palabra *ogives* en textos franceses es en el conocido *Album* de Villard d'Honnecourt, fº 32 r, datable hacia 1245. El señor Aubert ha reunido otras citas posteriores, de los siglos XIV y XV, en las que figura con muy variadas formas: *ogive*, *augive*, *orgive*, *ogife*, *oisive*, *oysive*, *osive* ³.

En España los documentos más viejos de los que tengo noticia en los que aparece esa palabra son cuentas de obras en la iglesia de Sant Feliú de Gerona, hechas en la segunda mitad del siglo XIV ⁴.

Año 1381: «... *Compte lo dit die ab en G. Bofill, alies Viola, en sort de pagua d'aquells 133 s(ous) de 39 canes de peres di fil arabo de 2 s. 8 d.; 10 canes de peres de volta a 18 d(iners) per cane; 5 canes e 5 palms de guiues, a 2 s. 6 d...*»

Año 1383: «... *an Bofill padrer per 12 gives e volne aver per quiscune give l s...*»

Año 1383: «... *mes agats de fer eompliment de gives obrades a tots lur obs, e le clau obrade per son punt. Empero que si de les dites gives hi falie vne o dues ho de aqueles qui fetes seran se auie a moure en partida... per fer tencadors, aqueles se auien ha adobar...*» (Contrato de la bóveda de la capilla de

¹ T. I, XI^e - XII^e siècles (Paris 1911); T. II, XII^e - XIII^e siècles, en colaboración con Paul Deschamps (Paris 1929).

² T. II, pp. 316-317.

³ Marcel Aubert, *Les plus anciennes croisées d'ogives* (Paris 1934), páginas 167-169.

⁴ Debo a la generosidad del catedrático de la Universidad de La Laguna don Elías Serra Rafols estas citas de las cuentas de San Feliú de Gerona.

Ramón Querol, bajo el campanario de Sant Feliú de Gerona)¹.

También catalanes, del siglo XV, son los documentos publicados por el señor Madurell en los que aparece la citada palabra:

Año 1477. El procurador del monasterio de San Jerónimo de la Murta contrata con el molero Juan Montmany el suministro de piedra para la obra del claustro. El material contratado se compondrá de un determinado número de piezas: *principals, gives, pedra de cara, entaulaments, e cantous, ligadors e les claus redressats*.

Año 1478. Capitulaciones para la obra del claustro del monasterio de San Jerónimo de la Murta, concertadas por el prior y por el contratista y, a la vez, maestro de obras, Jaime Alfonso, maestro de casas, ciudadano de Barcelona. Éste se compromete a *fer una volta en la claustra del dit Monastir, ço és, dos peus de sarges ab sos apitrays, e sos respalles, e ab son compliment de gives, e ab son principal*².

Abundan más las referencias del siglo siguiente:

Año 1524. Contrato de Nicolás de Vergara para la ermita de Santa Casilda. Se exige en él que en las capillas «las algibas y formas y claves y pies derechos y repisas sean de piedra franca... y la prendentería que sea buena piedra toba y que en las repisas e claves aya sus molduras e follaje conforme a la otra capilla»³.

Año 1529. Tasación del retablo de la catedral de Oviedo,

¹ Trad., según el señor Serra: «... tengáis que suministrarme ogivas labradas en cantidad suficiente y la clave labrada en su punto. Pero si de las dichas ogivas faltase una o dos o de las que están hechas hubiese que cortar algo... para que cierran, aquéllas se deben arreglar».

² José M. Madurell, *Los contratos de obras en los protocolos notariales y su aportación a la historia de la arquitectura (siglos XIV-XVI)*, apud Colegio Notarial de Barcelona, *Estudios históricos y documentos de los Archivos de Protocolos*, I (Barcelona 1948), pp. 127 y 131. Los docs. citados en el AHPB. Antonio Vinyes, leg. 4, man. 54 com., años 1476-1478, y leg. 27, man. 55 com., años 1478-1480.

³ Cuentas en el arch. de la cat. de Burgos. Debo esta cita a don Manuel Gómez-Moreno.

por León Picardo: «... las bóvedas de las caxas han de ser doradas todas las algibas y los llanos de azul» ¹.

Año 1532. Contrato para las obras de la capilla del bachiller Juan Rodríguez en San Esteban de Castromocho (Valladolid). Alonso Martín Lebrero se obliga, con el maestro Gaspar de Solórzano, a hacer y acabar para la hechura de dicha capilla «dos mil ladrillos bien cochos e sazonados para las aljibas de la capilla e tejaro y otros cuatro mill ladrillos para la capa de la dicha capilla...» En el mismo documento, se menciona la «bóveda de crucería de ladrillo con sus molduras a manera de cantería», contratada para cubrir la capilla ².

Año 1542. En las condiciones para la obra de la torre junto a la iglesia de San Nicolás de Vitigudino (Salamanca), escritas por Pedro de la Henestrosa, cantero, vecino de Salamanca, figura la de que el coro y sobrecoro «serán de cinco claves con sus algibas e claves y formas de piedra y los prendientes de ladrillo y cal porque será más descargada la labor y más fuerte» ³.

Año 1546. Cuentas de las obras de la Catedral nueva de Salamanca: «Muchos canteros en las algibas, y claves y cruçetas de la nave de en medio... Piedras de claves y cruçetas de pendientes y de algibas y además combados... Se trabaja en la cruçería de la nave de en medio...» ⁴.

De tan parva documentación, parece aventurado deducir consecuencias. Provisionalmente, y con toda clase de reservas, puede enunciarse la de que la palabra *ogiva* se empleó primero en Cataluña por influencia francesa, difundiéndose luego en el resto de la Península, sobre todo en el siglo XVI. — L. T. B.

¹ Arch. cat. de Oviedo, según cita facilitada por don Manuel Gómez-Moreno.

² Esteban García Chico, *Gaspar de Solórzano, maestro de cantería* (Universidad de Valladolid, *Bol. del Seminario de Est. de Arte y Arqueología*, tomo XV, Valladolid 1949, pp. 175-177).

³ Arch. cat. Salamanca; referencias generosamente proporcionadas por don Manuel Gómez-Moreno. En la tasación de esa obra, hecha en 1555 por otro maestro, se describe la «capilla con su arco perpiaño y pies derechos y claves y cruzeros y formas y terzeletes y el casco de ladrillo».

⁴ Arch. cat. Salamanca, según comunicación de don Manuel Gómez-Moreno.

HALLAZGOS NUMISMÁTICOS MUSULMANES ¹

II

Nº 30. — Ciento veinte *dirbemes* del Emirato, comprendidos entre los años J. C. 769 y 797, hallados en un jarro de barro rojo, en Córdoba; clasificados por don Manuel Gómez-Moreno. Continente y contenido en muy buen estado de conservación; hoy en el Museo Arqueológico Nacional. Referencia debida a su director don Blas Taracena, en febrero de 1950.

Nº 31. — En 4 junio 1949 fué hallado un tesorillo de 204 monedas de plata musulmanas en una pared de separación de fincas y dentro de un cacharro de barro, que rompió el autor del hallazgo, en San Andrés de Ordoiz, término municipal de Estella, según informa don José E. Uranga.

Son *dirbemes* del Emirato, acuñados entre los años h. 166 y 299, que corresponden a ʿAbd al-Raḥmān I (h. 138-172; J. C. 755-788) y ʿAbd Allāh (h. 275-300; J. C. 888-912). El atesoramiento se hizo, pues, antes del Califato; no hay moneda alguna de ʿAbd al-Raḥmān III (h. 300-350; J. C. 912-961). Un estudio de este hallazgo, en *Príncipe de Viana* (Pamplona 1950). Entre estos *dirbemes* hay uno del h. 235 (849) en el que, mientras el anverso es igual al establecido en 832, en el campo del reverso en lugar de inscribir la sura CXII, se puso una nueva deprecación: محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم || سعدة.

Según el repertorio de A. Vives ésta figura en un *dirhem* del año 263 (876), clasificándolo así: *Monedas de los rebeldes?* El presente hallazgo da, pues, un segundo caso, que invita a pensar si, en efecto, habrá que suprimir el interrogante que puso Vives y considerar si las acuñaciones con esta nueva invocación

¹ Véase AL-ANDALUS, vol. XIV (1949), fasc. I. En la p. 205, lín. 6, corríjase «año h. 503» en «año h. 502». Las informaciones de esta crónica de hallazgos no son solamente actuales, sino también retrospectivas.

religiosa fueron obra de los rebeldes aragoneses, frente a las acuñaciones cordobesas, conservando el nombre *al-Andalus* para la ceca. Este sería, pues, uno de los casos en que tal nombre geográfico no significaría solamente Córdoba.

Según esto habrá que pensar en la posibilidad de que en h. 235 (849)-263 (876), siendo rebeldes los Banū Qasī, se acuñara el *dirhem* con aquella innovación textual, frente a la tradicional, que venía de ʿAbd al-Rahmān I (h. 138-172; J. C. 755-788).

Nº 32. — Troquel de moneda musulmana del tipo del *semidirhem* almohade o *millarés*, existente en el Museo Episcopal de Vich; mide 6×5 cm. Citado, como referencia, en *El hallazgo de plata almohade de Beni-Amman (Rif)*, apud *Mauritania*, año XVI, nº 193.

Nº 33. — Tres mil ochocientos *dirbemes* y *semidirbemes* almohades, del Occidente musulmán, Berbería y España, hallados en 1932 en Tremecén. Aunque han transcurrido más de quince años del hallazgo y de su estudio, debido a M. A. Bel, lo recordamos en estas crónicas por el gran interés que tiene para nosotros. (A. Bel, *Contribution à l'étude des dirbems de l'époque almohade, d'après un groupe important de ces monnaies, récemment découvert a Tlemcen. Hespéris*, XVI, 1933, páginas 1-68).

Labrando un campo al N. O. de Tremecén se halló una jarrita cuyo cuello estaba tapado con un mortero muy duro. Debieron enterrarse ante la proximidad de los ejércitos hafšies llegados de Túnez en 1242 para conquistar Tremecén, con su rey Abū Zakariyyā'; son todas anteriores al año 1250. Los obreros se repartieron las monedas, pero el propietario del campo logró recoger unas 3.300, sobre las que A. Bel hizo una comunicación al VIIIº Congreso del «Institut des Hautes-Études Marocaines» celebrado en Fez (abril 1333). Después, se reunieron otras 500 monedas. Parte de éstas pasaron a los Museos de Tremecén y Argel. Pertenecen las más a los califas almohades y las restantes a la reforma político-religiosa de al-Ma'mūn y de los emires independientes del gobierno de esa dinastía.

Todos los *dirbemes* son de plata, pero de aleación muy

desigual, a juzgar por unas pocas oxidadas. No tienen ceca. Los almohades son cuadrados, excepto uno solo redondo.

M. Bel cree que los *dirhemes* oxidados del hallazgo son falsificación — rebaja de la ley — de los mismos soberanos almohades. Los llamados *millareses*, *dirhemes* acuñados por los cristianos, se distinguen por su grabado imperfecto; los *dirhemes* de Tremecén son de excelente cuño.

Todos llevan la leyenda en tres líneas: en el anv. 1ª *Allābu Rabbunā* — Alá es nuestro señor. 2ª *Mubammadun rasūlunā* — Mahoma es quien nos ha sido enviado. 3ª *al-Mahdī imāmunā* — El Mahdī es nuestro guía. Pero en los *dirhemes* de Siyilmāssa la 3ª leyenda dice *al-Qur'ān imāmunā*, porque en 627 = 1230 Idrīs al-Ma'mūn rechazó la autoridad del Mahdī.

La mayor parte llevan en el rev. 1ª *Lā ilāha illā Allāh* — No hay otra divinidad que Alá. 2ª *al-amru ḡullubu li-llāh* -- Todo mando es de Alá. 3ª *Wa-lā quwata illā billāh* -- No hay poder sino en Alá.

Entre las 3.800 piezas recogidas hay unos 20 *semidirhemes* que, según al-Marrākušī, se llaman *mu'minies*, por acuñarse a nombre del primer califa almohade 'Abd al-Mu'min. Hay otras piezas anónimas de forma cuadrada; tienen de 11 a 13 mm. de lado, y peso variable entre 0,59 a 0,76 gramos.

La leyenda del reverso es para todas la misma: الحمد لله, Alabanza a Dios, رب العالمين, Señor de los mundos. Cf. Codera, p. 221, y Lavoix, p. 317 y n° 767.

Leyenda del anverso: أبو محمد عبد, Abū Muḥammad 'Abd, المومن بن علي, al-Mu'min ibn 'Alī, أمير المؤمنين, Amīr al-mu'minīn.

En los *semidirhemes* anónimos de esta serie, la leyenda del anv. es: (Lavoix, n° 767): لا قوة الا بالله, Todo poder, pertenece a Alá; no hay poder, الا بالله, más que en Alá.

Otra serie presenta la misma leyenda en el anverso y reverso: الله ربنا, Alá es Nuestro Señor; محمد رسولنا, Mahoma, nuestro enviado; المهدي امامنا, el Mahdī, nuestro guía. Esta serie debe de ser la más antigua. Entre estos *semidirhemes* se coloca el

único *dirhem* redondo, pues sus leyendas son iguales. Los *dirhemes* con ceca pertenecen a tres grupos: África del Norte, España y Baleares, y nombre de ciudad ilegible.

Del 1º figuran Fez, Tremecén, Ceuta, Bujía, tal vez Tinmallāl, Mequínez, Túnez, Siyilmāssa y Rabat.

En el 2º grupo, los *dirhemes* españoles se acuñaron en las ciudades de Mallorca, Málaga, Murcia, Córdoba, Sevilla y Granada.

El 3º grupo está formado, como se dijo, por una ceca ilegible. M. Bel propone, para una de ellas, la lectura بلنسية, Valencia. Verosímil por la importancia de esa ciudad; los documentos cristianos — de Jaime I — demuestran que el *semidirhem* almohade fué allí reemplazado por el *millarés* de imitación cristiana.

Bel hace un detenido estudio epigráfico o paleográfico de estas monedas. Hay *dirhemes* muy característicos en el grupo, el más abundante, de los sin ceca. Finalmente se estudian los *dirhemes* en los que no se menciona al Mahdī. Ibn Jaldūn refiere que al-Ma'mūn rechazó el nombre del Mahdī y lo hizo suprimir de las monedas. Dice el *Qirṭās* que dió forma redonda a los *dirhemes* cuadrados, cosa no comprobada, pues no los hay de esa forma. La reforma se ve, en las monedas del hallazgo de Tremecén, en los *dirhemes* de Siyilmassa, como ya se dijo.

Los *dirhemes* revolucionarios de Siyilmāssa debieron de ser acuñados entre 627 (febrero 1230) y 1233-1234 (año h. 631) como fecha extrema segura, sin poder precisar si son de al-Ma'mūn o de su hijo al-Rašīd.

Bel clasifica los *dirhemes* de tipo almohade, pero de emires que se sublevaron contra ellos, en tres grupos:

1º *dirhemes* sin nombre de príncipe ni ceca. Anv. || الله ربنا (el Califa 'abbāsī es nuestro guía). Rev. || محمد رسولنا || العباسي امامنا || لا اله الا الله || محمد رسول الله || الامر كله لله.

El 2º grupo está formado por *dirhemes* sin nombre de príncipe, pero con cecas de Murcia y Ceuta. En Murcia Muḥammad Yūsuf ibn Hūd se proclamó emir con el nombre de al-Mutawakkil en 1228 de J. C. (*Qirṭās*, edic. Fez, p. 199). Des-

pués de haber ganado a los almohades Játiva, Denia, Granada, Jaén y Córdoba, tomó el título de Amīr al-muslimīn. Los *dirbemes* que se conocen de al-Mutawakkil son redondos, pero Bel le atribuye cuadrados.

Ibn Hūd reinó en Murcia como simple emir independiente y pudo acuñar *dirbemes* anónimos y conservar la forma cuadrada. Murcia fué almohade hasta 625 (1228), época en que pasó a los Banū Hūd.

En el tercer grupo clasifica Bel los *dirbemes* con nombre de príncipe y de ciudad (ceca). Hay uno solo a nombre de Aḥmad al-Bāyī, emir de Sevilla (h. 629-631 = J. C. 1231-1234). Las leyendas son: Anv. الامير المعتضد بالله احمد بن, al-Amīr al-Muʿtaḍid; بالله احمد بن, bi-llāh Aḥmad ibn, محمد الباجي, Muḥammad al-Bāyī; اشبيلية, Sevilla.

La colección comprende asimismo unos 20 *dirbemes* redondos de los Beni Hūd de Murcia. Codera y Lavoix conocieron ejemplares análogos. Según Bel, entre ellos los hay acuñados en Murcia, Sevilla y Játiva. Codera vió otros de Murcia, Córdoba, Sevilla, Jaén, Baeza, Málaga, Ceuta, Granada, Almería y varias ciudades más.

En resumen, los *dirbemes* almohades hallados de plata y cuadrados, excepto uno redondo, los divide Bel en dos grupos: 1º, los de los primeros Califas hasta al-Ma'mūn, que mencionan al Maḥdī Ibn Tūmart; 2º, los de al-Ma'mūn, que no mencionan al Maḥdī, y se diferencian de aquéllos en llevar al-Qur'ān, en vez de al Maḥdī. Acuñáronse los primeros entre 1123, comienzo de ʿAbd al-Mu'min, o 1130, y 1242, fin del reinado de al-Rašid.

Respecto al grupo escaso de *dirbemes* de los sublevados contra los almohades, está comprendido entre 627 (1230) y 631 (1233-1234).

Un *dirbem* cuadrado, acuñado en Murcia, será de 1228-1229, al principio del reinado independiente de Muḥammad ibn Yūsuf ibn Hūd al-Mutawakkil, proclamado emir en 1228 bajo la soberanía ʿabbāsī. En la primera parte de su reinado conserva el tipo cuadrado y al año siguiente adopta el redondo, cuando

extendió sus estados y su autoridad, y tomó el título de Amīr al-Muslimīn. Otro *dirhem* cuadrado, anónimo, de Ceuta, ha sido atribuído al emir al-Muwaffaq al-Yanaštī que reinó allí independientemente y bajo la soberanía ʿabbāsi de h. 630 a 635 (1232-1233 a 1237-1238). De este príncipe de Ceuta no se conocía ninguna moneda, según Bel.

Un *dirhem* de Sevilla, del emir al-Muʿtaḍid bi-llāh Abū Marwān Aḥmad ibn Muḥammad al-Bāʾi, se ha de datar entre h. 629 (1231) y h. 631 (1234), comienzo de su reinado en esa ciudad, conquistada en 1248 por los cristianos.

Le trésor des *dirhems* examinés ici — ha escrito M. Bel — nous a apporté encore deux intéressantes monnaies du type carré, avec le nom du prince et celui de la ville de frappe. L'une de ces monnaies — dont il n'existe pas d'autre specimen à notre connaissance — est de Séville et mentionne le nom de l'Emir al-Muʿtaḍid billāh Abū Marwān Aḥmad ben Muḥammad al-Bādji. Il faut dater ce *dirhem* du règne de cet Émir à Séville, soit entre 629 (1231) et 631 (1234). L'autre *dirhem*, dont notre collection ne compte qu'un seul exemplaire également, est frappé à Grenade, au nom du premier roi de la dynastie des Naṣrites, Muḥammad ben Yūsuf ben Naṣr al-Ghālib billāh. De ce prince on connaît d'autres *dirhems* analogues ou semblables à celui-ci. Il nous est du moins difficile de déterminer la date approchée de la frappe de cette monnaie, al-Ghālib billāh s'étant rendu maître de Grenade en 635 (1237-1238) pour y regner jusqu'à sa mort en 671 (1272-1273). Comme notre *dirhem* porte la formule de reconnaissance des ʿAbbāssides et que ceux-ci disparurent de la scène politique en 656 (1258), c'est 1258 qui est la date extrême que l'on puisse assigner au *dirhem* du premier naṣrite de Granade (p. 67).

Nº 34. — El P. Liciniano Sáez, en su *Demostración histórica del valor de las monedas de Enrique IV* (1805), p. 305, inserta la siguiente nota con referencia a Covarrubias, *Veterum collatio numismatum*: «En la egira 109, que corresponde a el año 730 en el cómputo que lleva el alcaide Abulcacín, refiere este autor en la *Historia del rey don Rodrigo* (part. I, cap. 50,

fº 189 y cap. 53, fº 103) que Abencolva, rey moro de Baeza, al tiempo de labrar el Alcázar, halló un rico tesoro de monedas de oro romanas, y después halló una mina de plata, con lo que labró la moneda llamada *mitiales* o *mitgales*, así de plata como de oro, y éstas corrieron después entre los cristianos».

Nº 35. — *Doblas marroquíes* cogieron los cristianos en la tienda del emir en la batalla del Salado (1340), en tan gran cantidad, juntamente con alhajas y piedras preciosas, que, al decir de la *Crónica*, «tanto fué el aver que fué levado fuera del regno, que en Paris et Avignon et en Valencia et en Barcelona et en Pamplona et en Estella, en todos estos lugares bajó el oro et la plata la sesma parte menos de como valió» (cap. 256). Cf. Lafuente, *Historia de España*, II, p. 31, nota 4. Estas piezas son las que en documentos valencianos de 1374 se llaman *dobles morisques*, de 23 quilates.

Nº 36. — Tesoro de monedas árabes descubierto en Elche, pertenecientes a ʿAbd al-ʿAziz de Valencia del año h. 412 (1021 J. C.). Cf. José Lafuente Vidal, *El principio del reino de Valencia según las monedas árabes halladas en Elche*, en *Valencia Atracción*, 1929, y *El Noticiero del Lunes*, Alicante, 1929.

Nº 37. — *Tesoro de monedas árabes descubierto en Zaragoza*, en 1880. Monografía de don Francisco Codera, en el tomo XI del *Museo Español de Antigüedades*, p. 299, y *Boletín de la Real Academia de la Historia* (1884). Referencias en Rada y Delgado, *Bibliografía numismática*, pp. 305 y 306.

Nº 38. — Hallazgo de Consuegra. Cf. Delgado (Antonio), *Clasificación de las ciento setenta y tres monedas de plata árabes encontradas en Consuegra*, 1850, apud *Memorial histórico español*, I, pp. 55 y 56. Referencia Rada y Delgado, *Bibliografía numismática*, p. 303.

Nº 39. — *Dinar* de Almanzor, hallado en Tarragona, 1867. Cf. Hernández Sanahuja, en *Boletín del Centro Numismático*, p. 105. Referencia de Rada y Delgado, *Bibliografía*, p. 303.

Nº 40. — Hallazgo de monedas árabes en Alagõa, Algarve, en 1781. Rada y Delgado, *Bibliografía numismática*, cita el siguiente manuscrito de Fr. João de Sousa, en 4º, de 46 hojas,

existente en la biblioteca de Évora: *Numismalogia ou breve recopilação de algumas medalhas de ouro é de prata dos califas é dos reis árabes da Asia, Africa é Hespanha; as quaes foram achadas neste reino de Portugal é se conservam em varios gabinetes desta corte de Lisboa. E de outras que ultimamente se acharam no termo da villa de Alagõa no reino do Algarve em 19 de fevereiro de 1781.*

Nº 41. — Hallazgo de *dirhemes* de Aḥmad 'Imād al-dawlā, rey de Zaragoza, en Costúr (Castellón). J. A. Cavanilles, en sus *Observaciones sobre la Historia Natural, Geografía, Agricultura, población y frutos del Reyno de Valencia* (1795), tomo I, p. 95, da la siguiente noticia:

Entre las ruinas inmediatas al pueblo se hallaron muchas monedas árabes, unas recortadas, y otras bastante enteras, cuyos caracteres se conservan, principalmente los del centro por uno y otro lado. Según las leyó el señor don Pablo Lozano, Oficial primero de la Real Biblioteca, son todas de Omadeddaulat, Rey de Zaragoza, que empezó a reinar el año 503 de la hégira, y murió en 524, que corresponden a los años 1109 y 1129 de nuestra era. En una de sus áreas se lee: 'No hay más Dios que el Señor. No tiene compañero'. Y en la opuesta: 'Omadeddaulat, el Pielado Hescham Elmuayed Billad. Ahmed'. Las circunscripciones inmediatas a la periferia no se pueden leer, habiéndose borrado casi todas las letras; pero en las monedas de dicho Rey, que se conservan en el Museo de la Real Biblioteca de esta Corte, semejantes en metal y tamaño a las de Costur, se leen de este modo. La que cierra la primera área: 'En el nombre de Dios se acuñó esta moneda en Zaragoza año...' Y la de la opuesta área: 'Mahoma es el legado de Dios, quien [lo envió con verdadera dirección y religión, para que la manifieste sobre todas las religiones aunque lo resistan los asocientes'. Del análisis que el señor don Pedro Bueno hizo, resulta que las monedas de Costúr tienen 13 partes y $\frac{1}{3}$ de plata, 3 y $\frac{2}{3}$ de plomo, y 83 de cobre. En la lámina adjunta se ven del tamaño natural; y las letras de la lápida con las irregularidades que tienen en el original de Costúr [se refiere a una inscripción latina hallada en la misma localidad].

Por la lectura del citado Lozano, debían de corresponder aquellos *dirbemes* al n° 264 de Prieto Vives, *Los reinos de Taifas*, p. 203, cuyas leyendas son: لا اله الا الله وحده || لا شريك له en el campo del anverso; عماد الدولة || الامام هشام || امير المومنين en el campo del reverso, siendo la mención tópica بسرقسطة. Según esto, corresponden a Aḥmad I al-Muqtadir ibn Sulaymān de Zaragoza, esto es, Aḥmad I ibn Hūd, que llevó el título ‘Imād al-dawla, no el de Omaidoddaula, que corresponde a Zuhayr, rey de Almería, según Prieto (p. 263 y 264). Las monedas de Aḥmad pertenecen a los años h. 441-475 (1049-1082 J. C.). La presencia de monedas de la ceca hūdī zaragozana en Costúr está documentando la expansión del reino de los Banū Hūd por territorio valenciano.

Costúr es lugar distante 30 kilómetros de Castellón y 13 de Lucena. En su término se halló una inscripción romana. Consigna también estos hallazgos la *Geografía del Reino de Valencia: Provincia de Castellón*, de Sarthou Carreres, pp. 577 y 578; pero debe entenderse ser el rey moro el citado Aḥmad, con el título de ‘Imād al-dawla, y no Omaidoddaula.

N° 42. — Cinco *dirbemes* del Emirato, hallados en Sagunto, más un *dirbem* de al-Ḥakam II, del año h. 352, de Madīnat al-Zahrā’, encontrado en el mismo lugar. Cf. *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, [1929], pp. 320-322.

(Continuará.)

FELIPE MATEU Y LLOPIS.

ÍNDICE DE LUGARES¹

- | | |
|---|---|
| <p> África, 8, 43, 47.
 Al-Andalus, 3, 41.
 Alagõa, 46, 47.
 Albaida de Aljarafe, castillo, 35.
 Albarracín, 10, 12.
 Alcalá de Guadaira, castillo, 35.
 Alepo, 8.
 Algarve, 46, 47.
 Almería, 44, 48.
 América, 18.
 Andalucía, 19, 21, 35.
 Aragón, 12.
 Arcos, 25.
 Argel, 8; museo, 41.
 Asia, 47.
 Augusta, calzada, 24.
 Avión, 46. </p> <p> Baeza, 44, 46; alcázar, 46.
 Bagdad, 20.
 Baleares, 43.
 Barcelona, 38, 46.
 Berbería, 41.
 Bujía, 43.
 Burdeos, 36.
 Burgos, catedral, 16; ermita de Santa Casilda, 38. </p> | <p> Cádiz, 1, 24 a 28, 30; bahía, 27; iglesia de San Pedro (Šant Biŕro), 24.
 Cairo (El), 8, 22.
 Campania (la), 13.
 Campos (Tierra de), 13.
 Castellón, 48.
 Castilla, 12, 15.
 Castronuño, San Esteban, 39.
 Cataluña, 39.
 Ceuta, 3, 43-45; <i>fundaq</i> Gānim, 3.
 Consuegra, 46.
 Córdoba, 2, 4, 18, 40, 41, 43, 44.
 Costúr, 47-48. </p> <p> Damasco, 8, 19.
 Darillo (Caño de), 26.
 Denia, 44. </p> <p> Ebro, 23.
 Egipto, 22.
 Elche, 46.
 España, 3, 7, 9, 12-14, 17, 18, 21, 22, 32, 37, 41, 42, 47.
 Estella, 40, 46.
 Evora, Biblioteca, 47. </p> <p> Fez, 2, 23, 41, 43. </p> |
|---|---|

¹ En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Flandes, 26.
 Florencia, 19.
 Francia, 37.

Galicia, 17.

Gerona, San Feliú, 37, 38.

Granada, 2, 3, 7, 43-45; Alhambra: miradores, torre de las Damas, torre del Peinador de la Reina, 23; Bañuelo, 9; barrio Darbalbina, 3; calle de Ibn Labbāy, 3; calle de Saqāyat al-ḥabba, 3; Carrera de Darro, 8 y 9; *dār al-wuḍū'*, 3; horno de Manguf en el Hatabin, 3; madraza, 3; plaza de la Mezquita mayor, 3; puente de Santa Ana, 8.

Ifrīqiya, 12.

ʿIrāq, 22.

Jaén, 44.

Játiva, 44.

Jerez, 26.

Lagartera, 11, 12.

León, catedral, 16.

León (Isla de), 25, 26, 33.

Lisboa, 47.

Loute, 17.

Lucena, 48.

Madīnat al-Zahrā', 48.

Madrid, Museo Arqueológico Nacional, 23, 40.

Magrib, 3, 7, 12.

Málaga, 43, 44.

Mallorca, judería, 5.

Manzanares, 9.

Mequínez, 43.

Mesopotamia, 20, 21.

Montpellier, 37.

Murcia, 43, 44.

Narbona, 24.

Oronte, 23.

Ostia, 12, 13,

Oviedo, catedral, 38.

Palma de Mallorca, 5, 43.

Pamplona, 46.

París, 46.

Península (Ibérica), 9, 13, 14, 23, 24, 39.

Persia, 22.

Portugal, 47.

Puente (lugar y castillo de la), 1, 24-36.

Rabat, 43,

Rayḥāna, almunia, 25.

Rota, 26, 36.

Rūṭa (*rābiṭat*), 35.

Sagunto, 48.

Salamanca, 39; catedral nueva, 39.

San Andrés de Ordoiz, 40.

San Carlos, 27.

San Fernando (lugar de la Puente), 24, 27, 29, 31; castillo de San Romualdo, 27.

San Jerónimo de la Murta, monasterio, 38.

Sanlúcar, 26,

Santi Pietri, cabo, 25; río de, 26.

Segovia, acueducto, 17.

Sena, 9.

Sevilla, 4, 11, 35, 43-45; Alcázar, 35; arco de la cal de Bayona, 5; barrio y calle de Francos, 4; Catedral, 5; co-llación de Santa María, 4; gradas, 5; plaza de Santa María, 4; puerta de Alcar, 4; torre de don Fadrique, 35.

Siria, 22.

Siḡilmāssa, 42, 43.

Sprée, 9.

Susa, *ribāṭ*, 33, 34.

Tajo, 23.
 Támesis, 9.
 Tarragona, 46.
 Tartār, río, 19.
 Tigris, 23.
 Tinmallāl, 43.
 Toledo, 2, 4, 6, 9, 11; alcudia, 6;
 arrabal de los Francos, 6; barrio de
 la Alhóndiga, 6; barrio de la iglesia
 de San Justo, 6; barrio de los Estere-
 ros, 5 y 6; barrio de los Herreros, 6;
 barrio de Santa María Magdalena, 6;
 barrio del Pozo Amargo, 6; catedral,

6; colación de San Román, 6; con-
 vento de San Clemente, 6.
 Tremecén, 41-43; museo, 41-43.
 Túnez, 41-43.

Valencia, 9, 43; calle de Boatella, 9;
 calle de Serranos, 9.
 Vich, museo Episcopal, 41.
 Villet, 12.
 Vitigudino, San Nicolás, 39.

Zaragoza, 46, 47.
 Zuazo (castillo, puente y ría de), 26.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

‘Abd al-‘Azīz de Valencia, 46.
 ‘Abd al-Mu’min, 42.
 ‘Abd al-Raḥmān I, 40, 41.
 ‘Abd al-Raḥmān III, 40.
 ‘Abd Allāh, 40.
 Abencolva, 46.
 Abraham b. Judah ibn Ḥayyim, 17.
 Abū Muḥammad ‘Abd al Mu’min ibn
 ‘Alī, 42.
 Abū Zakariyyā’, 41.
 Abulcacín, 45.
 Aḥmad al-Bāyī, 44.
 Aḥmad I al-Muqtadir ibn Sulaymān o
 Aḥmad I ibn Hūd ‘Imād al-dawla, 48.
 Aḥmad ‘Imād al-dawla, 47.
 Al-Ḥakam II, 18, 48.
 Al-Ma’mūn, 41, 43, 44.
 Al-Marrākuṣī, 42.
 Al-Mu‘taḍid bi-llāh Abū Marwān
 Aḥmad ibn Muḥammad al-Bāyī, 45.
 Al-Muwaffaq al-Yanaṣṭī, 45.
 Al-Raṣīd, 43, 44.
 Alfonso (Jaime), 38.
 Alfonso X el Sabio, 4, 13, 15, 21, 22,
 24, 25, 35.
 Alfonso XI, 25, 35.

Almanzor, 2, 46.
 Angulo (Diego), 30.
 Aubert, 36, 37.
 Banū Hūd, 44, 48.
 Banū Qasī, 41.
 Bayāḍ, 18, 19, 21, 22.
 Bel (A.), 41-45.
 Beni-Ammar, (Rif), 41.
 Bertaux, 16,
 Bofill (G.), 37.
 Bueno (Pedro), 47.

Calza (Guido), 12, 13.
 Carlos III, 27.
 Cavanilles (J. A.), 47.
 Codera (Francisco), 42, 44, 46.
 Colin, 36.
 Córdoba (Pedro de), 11.
 Covarrubias, 45
 Cruz (Jerónimo de la), 27.

Delgado (Antonio), 46.

Enrique II, 25.
 Enrique IV, 26.

- Felipe III, 27.
 Fernando III el Santo, 4, 14.
 Ferrant Roys de Haro, 5.
 Fouad I, 22.

 Gamal Mehrez, 22.
 Ganivet (Angel), 9.
 García (Don), obispo, 6.
 García de Paredes (J.), 29-31.
 García de Vera (Alfonso), 25.
 Gómez-Moreno (Manuel), 40.
 González Palencia (Angel), 19.
 Gonzalo Díaz de Sevilla, 25.
 Guerrero Lovillo (José), 14-17.

 Henestrosa (Pedro), 39.
 Hernández Sanahuja, 46.
 Herrero (M.), 11.
 Heschem Elmuayed Billad, 47.
 Horozco, 26, 27.

 Ibn Hūd, 44.
 Ibn Jaldūn, 43.
 Ibn Sa'īd, 2.
 Ibn Tūmart al-Mahdī, 44.
 Idrīs al-Ma'mun, 42.
 Idrīsī, 36.

 Jaime I, 43.
 Jerónimo de la Concepción (Fray), 35.
 Juan II, 25.
 Juana (Doña), reina, 11.

 Lafuente, 46.
 Lafuente Vidal (José), 46.
 Lambert, 36.
 Lavoix, 42.
 Levi Della Vida, 19.
 Lozano (Pablo), 47, 48.

 Madoz, 27.
 Madurell, 38.
 Mahoma, 42.
 Marçais (Georges), 34.

 Maqqarī, 2.
 María (Doña), reina, 9.
 Marín, 26.
 Marín (I.), 8.
 Martín Lebrero (Alonso), 39.
 Mateu y Llopis (Felipe), 1, 48.
 Medina (Pedro de), 26.
 Menéndez y Pelayo, 14.
 Monneret de Villard, 14, 17, 19, 20, 22.
 Mortel (Víctor), 37.
 Muḥammad al-Anṣārī, 3.
 Muḥammad al-Nāṣir, 2.
 Muḥammad ben Yūsuf ben Naṣr al-Ghālīb billāh, 45.
 Muḥammad ibn Yūsuf ibn Hūd al-Mutawakkil, 43, 44.

 Napoleón, 27.
 Nykl, 18, 18.

 Ocaña Jiménez (M.), 20, 21.
 Omadeddaulat, 47.

 Pequene, 5.
 Per de la Ciza, 4.
 Perea (P.), 10.
 Picardo (León), 39.
 Ponce de León (Rodrigo), marqués de Cádiz, 26.
 Prieto Vives, 48.

 Quadrado (José María), 5.
 Querol (Ramón), 38.

 Rada y Delgado, 46.
 Remont Bonifaz, 4.
 Reyes Católicos, 2.
 Riyād' 18, 21, 22.
 Rodríguez (Juan), 39.
 Romero de Torres (Enrique), 30.

 Sa'īdī, 19.
 Sáez (P. Liciniano), 45.

Sánchez Cantón, 14.
Sánchez de Zuazo (Juan), 25.
Sancho IV, 25.
Sarhou Carreres, 48.
Seco de Lucena, 3.
Solórzano (Gaspar de), 39.
Sousa (Fr. João de), 46.

T. B. (L.), 1, 13, 24, 39.
Taracena (Blas), 40.
Torres Balbás (Leopoldo), 1, 36.

Uranga (José E.), 40.

Vallois (R.), 36.
Vergara (Nicolás de).
Villard d'Honnecourt, 16, 37.
Vives (Antonio), 23, 40.

Ya'qūb al-Manşūr, 2.

Zuazo (Pedro de), 25, 26.
Zuhayr de Almería, 48.

V A R I E D A D E S

UN FRANCISCANO HETERODOXO EN LA GRANADA NAŞRI

FRAY ALFONSO DE MELLA

AL estudiar recientemente el cód. Vat. lat. 2.923 ¹, topé con la copia de una carta sumamente curiosa escrita hacia 1443 y dirigida al rey Juan II de Castilla por el franciscano Alfonso de Mella, intentando sincerarse de las graves acusaciones contra él formuladas — por las revueltas heréticas de Durango (1442) — y justificar su huída a tierra de moros en el reino de Granada.

«El suceso de los herejes de Durango — escribe Carriazo — es uno de los puntos más difíciles de la historia de los heterodoxos españoles y en que más desesperó al escribirla Menéndez y Pelayo.. Que fué movimiento de importancia se infiere desde luego de la rapidez y energía que se puso en reprimirlo, del número de los que resultaron condenados y de la índole cruenta del castigo. El suceso, en sí mismo, resulta poco menos que desconocido. Menéndez y Pelayo vierte cuanto llegó a saber del asunto en pocas líneas, que se

¹ Espero publicar en breve mi tesis doctoral, intitulada *Juan de Segovia (1393? - 1458) y el problema islámico*, donde utilizo ampliamente dicho códice vaticano, el más completo de cuantos conservan escritos del célebre maestro salmantino referentes al Islam. Probablemente es el mismo ejemplar que envió Juan de Segovia, en 1458, al cardenal de Siena (Eneas Silvio), quien al ascender, poco después, al solio pontificio, lo donaría a la incipiente Biblioteca Vaticana. Lo poseo íntegramente fotografiado gracias a la amabilidad de mi hermano de hábito R. Padre Lino Gómez Canedo.

repiten de una a otra edición de su libro, separadas, sin embargo, por «cerca de treinta años de investigación erudita»¹.

El texto más repetidamente citado por los autores que abordaron dicho problema, se encuentra en la *Crónica de Juan II*:

«Ansimesmo en este tiempo se levantó en la villa de Durango una grande herejía, y fué principiador della fray Alonso de Mella, de la Orden de San Francisco, hermano de don Juan de Mella, Obispo de Zamora, que después fué Cardenal. E para saber el rey la verdad, mandó a fray Francisco de Soria², que era muy notable religioso, así en sciencia como en vida, e a don Juan Alonso Cherino³, abad de Alcalá la Real, del su consejo, que fuesen a Vizcaya e hiciesen la pesquisa, e gela truxiesen cerrada para que su Alteza en ella proveyese como a servicio de Dios e suyo cumplía: los quales cumplieron el mandato del rey, e traída ante su Alteza la pesquisa, el rey envió dos alguaciles suyos con asaz gente e con poderes los que eran menester para prender a todos los culpantes en aquel caso; de los quales algunos fueron traídos a Valladolid, y, obstinados en su herejía, fueron ende quemados, e muchos más fueron traídos a Santo Domingo de la Calzada, donde asimismo los quemaron. E fray Alonso que había sydo comenzador de aquella herejía, luego como fué certificado que la pesquisa se hacía, huyó y se fué en Granada, donde llevó asaz mozas de aquella tierra, las quales todas se perdieron, y él fué por los moros jugado a las cañas, e así hubo el galardón de su malicia»⁴.

Con el texto citado y una brevísima alusión al *Martyrologium* de Geddes, a la *Historia de España* de Mariana y al doctor Montalvo en su comentario al *Fuero Real*, despacha Menéndez Pelayo el complejo

¹ Juan de Mata Carriazo, *Precursores españoles de la Reforma. Los herejes de Durango (1442-1445)*, apud *Actas y Memorias de la Sociedad de Antropología, Etnografía y Prehistoria*. Memoria XXXV, Sesión 2, Madrid, año IV [1925], p. 37. Aludiré con frecuencia a este trabajo.

² Acerca de su relevante personalidad, cf. Atanasio López, O. F. M., *Confesores de la Familia Real de Aragón*, apud *Archivo Ibero-Americano*, XXXI [1929], pp. 330-36.

³ Hermano de Diego de Valera, hijos del Maestro Cherino, físico de Juan II y tratadista de medicina. Cf. A. González Palencia, *Alonso Cherino, médico de Juan II*, apud *Boletín de la Bibl. Menéndez Pelayo*, Santander 1924, p. 42.

⁴ *Crónica de Juan II*, año 36 (1442), cap. VI: *Bibl. de aut esp.* de Rivadeneira, t. 68, Madrid 1914, p. 608.

asunto de los herejes de Vizcaya, deplorando «como pérdida irreparable para la ciencia histórica la desaparición de los *autos de fray Alfonso* ¹, no por los nombres de los reos, que poco importaban, sino por los datos que de seguro contenían aquellos papeles sobre doctrina, y que hoy nos permitirían establecer la filiación exacta de esta herejía, y sus probables relaciones con la de los *Alumbrados* de Toledo, Llerena y Sevilla en el siglo XVI (!)» ².

En realidad no eran tan escasas, como suponía Menéndez Pelayo, las fuentes relativas a los sucesos heréticos de Vizcaya. Además de la *Crónica de Juan II*, los mencionan, con diversa amplitud, la *Cuarta Crónica General* ³, la *Historia de los Reyes Católicos* — obra, al parecer, de Valera y continuación de su *Crónica abreviada* —, Zurita en sus *Anales de la Corona de Aragón*, y Esteban de Garibay en su *Compendio historial* ⁴. Merecen especial atención dos documentos conservados en el archivo municipal de Durango, y fechados, respectivamente, el 20 de agosto y el 2 de septiembre de 1444 ⁵. Hemos de añadir, finalmente, dos notas de algún interés, aunque en ciertos detallés se apoyen tan sólo en una tradición oral más o menos corrompida. La primera fué enviada a Menéndez Pelayo por el Padre Justo Cuervo, en 1890, y dada a conocer por Bonilla y San Martín en la 2ª edición refundida de los *Heterodoxos* ⁶; la segunda facilitada en

¹ Se conservaron los originales en el coro de la iglesia parroquial hasta que en 1828 mandó quemarlos un alcalde, «para evitar las burletas que hacían a los de Durango, preguntándoles por los *autos de Fr. Alfonso*». Cf. Vicente de la Fuente, *Historia eclesiástica de España*, 2ª ed., IV, Madrid 1873, p. 458 y nota.

² *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. III, cap. VI: ed. del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, II, Madrid 1947, pp. 365-66.

³ Traducción interpolada del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada, impresa por el marqués de la Fuensanta del Valle a nombre de don Gonzalo de la Hinojosa, obispo de Burgos.

⁴ Me abstengo de citar concretamente todas estas fuentes, porque su estudio constituye el objeto primordial de Carriazo en su mencionado artículo, y no es mi actual propósito insistir sobre ello.

⁵ Da un resumen de su contenido Estanislao Jaime de Labayru, *Historia del Señorío de Bizcaya*, III, Bilbao 1899, pp. 109-111. Algunas incongruencias hacen sospechar que no los consultó directamente.

⁶ Vol. III, pp. 147-48. Se ha conservado también en la reciente edición del Consejo, II, p. 367, nota D.

Vergara (1901) por el sacerdote durangués don Cirilo Aguirre al cronista de Vizcaya don Carmelo Echegaray ¹.

A base de todas estas fuentes, ha escrito el señor Carriazo su citado artículo sobre los herejes de Durango como precursores de la Reforma. Clasifica dichas fuentes en tres grupos: *a*), documentos del archivo de Durango, Crónica de Juan II y Cuarta Crónica General; *b*), el pseudo-Bernáldez, Zurita, Garibay y Mariana, con valor poco diferente; *c*), las dos notas aludidas, con preferencia la del presbítero Aguirre.

Después de unas breves reflexiones acerca del problema crítico en torno a las primeras crónicas, hace un estudio comparativo de los diversos textos, y, a base de su conformidad esencial en los puntos fundamentales, intenta reconstruir los hechos e inducir, con suma cautela, una conclusión positiva sobre el carácter doctrinal de la herejía de Durango ².

Fijado así el estado actual de las investigaciones, mi propósito en estas breves notas se circunscribe a dos extremos: 1º Apoyado en nuevos documentos ³, ilustrar las andanzas de fray Alfonso de Mella, especie de segundo Turmeda, cuya celebridad, empero, no llegó a igualar — afortunadamente —, debido, sobre todo, a su falta de producción literaria y al corto espacio de tiempo que debió de morar entre los musulmanes granadinos. 2º Estudiar y editar su carta al rey Juan II de Castilla, escrita desde Granada; carta que, a más decidir, con toda seguridad, la naturaleza doctrinal de la herejía de Durango — sobre lo que discrepan las fuentes y vacila el propio Menéndez Pelayo — soluciona la cuestión de la patria chica de fray Alfonso, confirma el hecho de su huída al reino de Granada y nos permite fijar, con bastante aproximación, la fecha de sus predicaciones heréticas. Con ello disponemos de una sólida base para valorar cada uno de los textos analizados por Carriazo, y, al propio tiempo, discernir todo el

¹ La reproduce Carriazo, *Precursores*, pp. 47-49.

² *Actas y Memorias...*, año IV [1925], pp. 35-69.

³ Me refiero particularmente a tres Breves pontificios conservados en los *Regesta Vaticana*, y editados con posterioridad al artículo de Carriazo, por el padre Ulrico Hüntemann, O. F. M., al reanudar la publicación del *Bullarium Franciscanum...*, Nova Series, t. I (1431-1455), ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, 1929.

alcance de sus deducciones personales, que, de ordinario, y aunque sólo hipotéticamente formuladas, se aproximan mucho a la verdad.

1. — FRAY ALFONSO DE MELLA

Carecemos en absoluto de noticias acerca de sus primeros años. Lo que parece indudable es que sea natural de Zamora, si hemos de dar fe a sus propias palabras en la carta al rey de Castilla: «Ego frater Alfonsus Zamorensis...» Incontrovertible parece, asimismo, que sea hermano del célebre cardenal Juan de Mella ¹, ya que, aparte el testimonio de la *Crónica de Juan II*, de Mariana, Waddingo, etc., la poderosa influencia de este sabio purpurado cerca del papa Eugenio IV valió al inquieto fray Alfonso un trato sumamente benévolo por parte de dicho Pontífice, aun después de los más ruidosos extravíos del futuro heresiarca. Al parecer tuvieron otro hermano, llamado Fernando, que fué obispo titular de Lidda, en Palestina, y gobernó la diócesis de Zamora en ausencia de su hermano Juan. Sus padres se llamaban Fernando Mella y Catalina Alfonso ².

Ignoramos la fecha y el lugar en que Mella ingresó en la Orden franciscana; tan sólo en la nota transmitida por el presbítero Aguirre a don Carmelo Echegaray se dice que tomó el hábito en un convento de la provincia de Santander, cerca de Laredo. De ello no hemos

¹ Nació en Zamora el año 1397; estudió en Salamanca, donde se doctoró en Decretos, y fué sucesivamente deán de Coria, capellán del Papa y oidor del Palacio Apostólico, referendario y notario apostólico, obispo de León y Zamora, Regente de la Cancillería Apostólica, y cardenal (1456). En 1458 fué nombrado obispo de Sigüenza, de cuya sede no pudo tomar posesión, debido a ciertas revueltas que allí surgieron. Murió en 1467, y fué sepultado en el Hospital de Santiago de los Españoles, en Roma. Cf. Cesáreo Fernández Duro, *Colección bibliográfico-biográfica de noticias referentes a la provincia de Zamora*, Madrid 1891, p. 452, n.º 653. Escritos de este cardenal se conservan en los códices Vaticanos latinos 2.617, 2.688, 4.066; Vat. Pal. lat. 603, etc. En los volúmenes de los *Regesta Vaticana* aparece de continuo el nombre de este cardenal español, cuya personalidad excepcional no ha sido aún debidamente estudiada.

² Cf. José María Quadrado, *Valladolid, Palencia y Zamora (España: Sus monumentos y artes)*, Barcelona 1885, pp. 387-88.

podido encontrar, hasta el presente, confirmación documental, ni los cronistas franciscanos hacen la menor insinuación, aun aquellos que tratan «ex professo» de la intervención de Mella en las revueltas de Vizcaya, como son Lucas Waddingo — cuyo texto aduciremos luego — y el padre Diego Hurtado en su *Crónica de la Provincia de Castilla*¹.

En 1434 aparece ya fray Alfonso sometido a un proceso criminal, dando sentencia contra él una comisión de tres cardenales², quienes, entre otras penas, le impusieron la de morar recluso durante diez años en el convento de Santa María del Monte, en la ciudad de Perusa; pero Eugenio IV lo absuelve y rehabilita plenamente, permitiéndole trasladarse al convento de Santa María del Poyo³, diócesis de Coria, en el cual debía residir por espacio de nueve años, consagrado a los ejercicios de la vida regular, pero con prohibición de confesar a personas seglares.

Partió fray Alfonso para su nueva morada del Poyo, en los reinos de Castilla; mas no hallando sosiego para su espíritu, abandonó dicha casa sin licencia de sus superiores y se presentó al Sumo Pontífice, que lo recibió benévolamente y lo absolvió, por segunda vez, de las penas e irregularidades contraídas, permitiéndole vivir en cualquier convento de la Orden, con prohibición de predicar en público, pero con facultad para oír confesiones; ordena a todos los superiores eclesiásticos — seculares y regulares — que no le molesten en manera alguna por los crímenes y excesos consignados en el proceso y aludidos en la sentencia contra él fulminada. El documento pontificio de la primera absolución no es conocido, pero se menciona en este segundo Breve, fechado en Florencia el 1º de marzo de 1435⁴.

¹ Es de 1712, y se conserva inédita en el archivo de los franciscanos de Pastana (Guadalajara), Caj. 61, leg. 3. Trata de fray Alfonso de Mella en el lib. II, cap. XIX, fº 104 v.

² Formaban dicha comisión cardenalicia Juan de la Roche-Taillée, francés, Juan de Casanova, O. P., español, y el italiano Ardicino de «Porta Novaria».

³ Estaba situado en el lugar del Cañizo, media legua distante de la villa de Alcañices, diócesis de Zamora, y pertenecía a la provincia franciscana de Santiago. Cf. Jacobo de Castro, O. F. M., *Arbol Cronológico de la Santa Provincia de Santiago*, parte I, Salamanca 1722, pp. 224-25.

⁴ *Bullarium Franciscanum*, I, n. 156, pp. 80-81; tomado de los *Reg. Vat.*, t. 373, fº 130 v.

Durante este mismo año — probablemente a su regreso del Poyo — encontramos a fray Alfonso en Florencia ¹ solicitando cierta gracia para un monasterio de Toledo, petición que, por encargo del cardenal español Juan de Cervantes, examina el maestro salmantino Juan de Segovia con otro compañero y el propio Alfonso de Mella ².

Por otro Breve, despachado en Florencia el 7 de febrero de 1436, Eugenio IV anula las licencias de predicar concedidas a fray Alfonso de Mella por el obispo franciscano fray Pedro Gracet, por cuanto ejercía el sagrado ministerio sin permiso de sus superiores ³.

Finalmente, Eugenio IV autoriza a fray Alfonso de Mella y a fray Francisco del Castillo para que, en el término de un mes, y aun sin licencia de sus superiores, puedan ingresar en algún monasterio de Cartujos o Benedictinos y allí permanecer sometidos a la vida monacal. Dicho Breve fué expedido en Bolonia el 5 de enero de 1437 ⁴.

Ignoramos si esta última decisión de Mella obedecería a un sincero arrepentimiento o sería fruto de una estudiada simulación, con el único fin de evitar las vehementes sospechas que iban infundiendo sus peligrosas doctrinas. Lo más probable es que no ingresase en los Cartujos ni en los Benedictinos, sino que anduviese errante desde este año de 1437 hasta su huída al reino de Granada, después de las revueltas heréticas de Vizcaya en torno a 1442. Como quiera que las fuentes conocidas sobre dichos sucesos son minuciosamente analizadas por Carriazo, nos abstenemos de insistir sobre ellas ⁵ y pasamos al segundo punto de estas notas.

¹ Aquí se hallaba a la sazón la corte pontificia, debido a la revolución que había estallado en Roma el año anterior, y de la que se había librado Eugenio IV, gracias a los buenos servicios de Juan de Mella.

² Cf. carta de Juan de Segovia a Juan Germain, obispo cabilonense y consejero del duque de Borgoña; está fechada el 18-XII-1455: cod. Vat. lat. 2.923, fº 135 v; otra copia en la Bibl. Univer. de Salamanca, ms. 55, fº 211 v. Utilizo ampliamente esta carta en mi trabajo sobre *Juan de Segovia y el problema islámico*.

³ *Bull. Franc.*, I, N. 213, pp. 103-104; tomado de los *Reg. Vat.*, t. 374, fº 37. Acerca de Pedro Gracet, cf. Atanasio López, *El Franciscanismo en España durante los pontificados de Eugenio IV y Nicolás V, a la luz de los documentos vaticanos*, apud *Archivo Ibero-Americano*, XXXV [1932], pp. 207, 376-77.

⁴ *Bull. Franc.*, I, N. 270, pp. 123-24; tomado de los *Reg. Vat.*, t. 366, fº 187 v.

⁵ Como complemento, citaré las palabras del más célebre analista franciscano

2. — CARTA DE FRAY ALFONSO AL REY DE CASTILLA

Hemos de advertir, en primer lugar, que las breves líneas puestas al frente de esta carta en el códice vaticano, en las que se indica su objeto principal, son aditamento de algún copista que ignoraba la fecha en que fray Alfonso y sus secuaces habían huído a Granada, por lo cual se expresa vagamente: «... et transierunt in regnum Granate circa annos Domini 1440».

Cierto es que en punto a cronología no existe uniformidad entre las fuentes. Así, en la *Crónica de Juan II* se ponen tales sucesos en 1442; la *Cuarta Crónica General* los sitúa entre 1445 — batalla de Olmedo — y 1453 — muerte de don Alvaro de Luna —; los documentos del archivo municipal de Durango refieren la intervención de las autoridades locales en 1444, indicando, empero, que la difusión de tales doctrinas se había iniciado años atrás, ya que en uno de ellos se exhorta instantemente a los vecinos de la villa a que cooperen con su alcalde y regidores, a fin de que sea «ejecutada la justicia de Dios e del rey» contra todos aquellos que «fuesen fallados [herejes] de veinte años a esta parte». Aunque tal fecha no haya de tomarse al pie de la letra, nos parece probable la conjetura de Carriazo, al situar las primeras predicaciones de fray Alfonso entre 1425-1430. Hacia este último año, o tal vez un poco después, es verosímil que empezasen las sospechas y acusaciones contra él, culminando en el proceso sustanciado por la comisión cardenalicia en 1434.

En 1442 debió reaparecer en Durango la herejía con un cariz tan

Lucas Waddingo, *Annales Minorum*, 2ª ed., XI, Quaracchi 1932; an. 1442, N. XVI: «Incidit hoc tempore in errores et turpitudinem Fraticellorum frater Alphonsus Mella, Joannis Melle Episcopi Zamorensis et S. R. E. Cardinalis germanus frater; quae dum Durangi in Cantabria seminat, mittitur a Joanne Rege, ut comprehendat, frater Franciscus a Soria, vir doctissimus, et piissimo Regi gratissimus, quem sepe laudant historiae Hispaniae, et consiliarum adhibuisse Regem in arduis negotiis Comitis stabuli Alvari de Luna commemorant. Fugit Alphonsus Granatam ubi male periit. De infectis ea persuasione quaestiones habitae sunt, plerique vivi combusti». Excepto la alusión a los errores [de los fraticelos], lo demás está basado en la *Crónica de Juan II*.

desagradable, que el rey Juan II juzgó necesario prender y castigar a los perturbadores, especialmente a fray Alfonso de Mella.

Se deduce claramente del texto de la carta que Mella tuvo como auxiliares en la propagación de sus doctrinas a otros religiosos de su Orden, quienes, asimismo, le siguieron en su fuga al reino de Granada ¹.

Los pasajes aducidos en la nota precedente, así como todo el contexto de la carta, vienen a confirmar las palabras de la *Cuarta Crónica General*: «...acaesció que en Durango, que es en las montañas de Vizcaya, se levantó una grand heregía entre los omes e mujeres de aquella tierra, que por cabsa de algunos sermones e predicciones que fcieron unos frailes de Sant Francisco de la observancia...» ².

Indudablemente, el problema que aparecía más complejo en torno a los herejes de Durango, era su carácter doctrinal, y en la solución definitiva de este punto radica, a nuestro juicio, la capital importancia de esta carta, único escrito conocido de fray Alfonso de Mella.

Nada nos dicen sobre el particular los documentos de Durango ni la *Crónica de Juan II*. La *Cuarta Crónica General* afirma que las

¹ «Cum debita reverentia osculando vestras manus, recommendo me Dominationi Vestre, que prout credo, iam scivit quomodo ego frater Alfonsus Zamorensis cum aliquibus aliis religionis mee transivimus et stamus ad presens in regno Granate... Igitur, magnificentissime, benignissime et nobilis domine, ego dictus frater Alfonsus, cum dictis sociis meis... Iste sunt, o domine, cause que me, et illos qui mecum sunt, moverunt ad transeundum in dictum regnum [Granada]. etc.»

² *Colec. de doc. inéd. para la Historia de España*, t. 106, p. 137. Uno de los documentos del archivo de Durango nos ha conservado el nombre de fray Guillén, colega de fray Alfonso en sus predicaciones heréticas. El 22 de marzo de 1925 comunicaba don Carmelo Echegaray al señor Carriazo (*Precursores*, páginas 38-39) la imposibilidad de examinar entonces dichos documentos por hallarse amontonados los legajos, debido a las obras que se estaban realizando en la casa consistorial. Aunque para mi actual propósito no ofrecían especial interés (a juzgar por el extracto de Labayru), quise compulsarlos directamente, y rogué a mi hermano en hábito R. Iadre Juan Ruiz de Larrinaga, cronista de la Provincia franciscana de Cantabria, hiciese fotografiarlos cuidadosamente. Me comunicó, en atenta carta, la dificultad de complacerme, ya que desde la Exposición Etnográfica de San Sebastián, a donde fueron llevados (1904), no se habían devuelto a su respectivo lugar. Él mismo quiso verlos en 1929 y 1943, pero la prosecución de las obras en la casa consistorial imposibilitaba toda búsqueda.

predicaciones se dirigían «contra el santo matrimonio», que «facían adulterio e fornicación los omes e las mugeres», y que los herejes se llamaban «a los unos Sant Pedro e a los otros Sant Pablo e nombres de otros santos e santas»¹.

Zurita no hace la menor insinuación acerca de la doctrina. Garibay puntualiza que, debido a las predicaciones de Mella — «falso religioso» —, comenzaron a extenderse «en Durango, villa del señorío de Vizcaya, y en algunas otras partes de la merindad..., los errores de los *Fratricellos*»². A Garibay sigue probablemente Mariana, al escribir que la segunda ocasión de las alteraciones de Vizcaya fué «que se levantó cierta herejía de los *Fratricellos*, deshonesta y mala, y se despertó de nuevo en Durango»³. Menéndez Pelayo parece inclinarse ante la autoridad de Mariana, después de cuyas palabras añade concisamente: «una especie de *Alumbrados*»⁴. Además de las opiniones consignadas, se propusieron otras, a todas luces, menos congruentes, y algunas abiertamente disparatadas, como las de Martínez de la Puente y del escritor inglés Miguel Eddes⁵.

De intento hemos relegado al postrer lugar la reseña de un dicamen, cuyo autor aparece muy bien informado del verdadero carácter doctrinal de la herejía de Durango. Nos referimos a Diego de Valera, cuya es, según los modernos investigadores, *la Historia de los Reyes Católicos* — mal atribuida a Bernáldez —, donde escribe lo siguiente:

«... Algunos de los otros, tomando yrróneas opiniones, como fueron los de Durango e otros que creyeron non aver otra cosa que nacer e morir, *algunos que quisieron entender la sacra scriptura en otra manera de como la entendieron los santos doctores de la Yglesia*»⁶.

En esta última frase está consignada la directriz fundamental de la herejía de Vizcaya, a juzgar por la carta de fray Alfonso de Mella. La nueva interpretación de la Sagrada Escritura — aun contraria al

¹ *Colec. de doc. inéd.*, t. 106, p. 137.

² E. de Garibay, *Compendio historial*, Barcelona 1628, p. 476.

³ *Historia de España*, lib. XXI, cap. XVII, *Bibl. de aut. esp.*, t. 31, p. 118.

⁴ *Heterodoxos*, III, p. 366.

⁵ Las recoge Carriazo, *Precursores*, pp. 63-64; para otros autores, páginas 64-67.

⁶ Transcripción de Carriazo, *Precursores*, p. 61.

sentir de los antiguos Doctores — es el argumento más poderoso que esgrime el heresiarca ante el rey de Castilla, para justificar su proceder y defenderse de las graves acusaciones contra él formuladas. Traduciré, tan solo por vía de ejemplo, uno de sus pasajes:

«Señor: La segunda causa [de su huída a Granada] fué que plugo al Dios altísimo, quien inspira a cada uno según le place, manifestarme que su santa Ley y los santos Evangelios no han sido aún suficientemente declarados por los antiguos doctores, conforme a la auténtica verdad que en ellos se contiene, necesitando, por ende, una nueva y urgente exposición para conocimiento de los que todavía permanecen sumidos en las tinieblas de la infidelidad y, sin embargo, se creen caminar en medio de la clarísima luz de la fe. Mas no pude manifestar claramente mi sentir entre los cristianos, debido a su desconfianza y a la crueldad de las leyes rígidas y sobremanera injustas establecidas contra quienes, en materia de fe, opinan diversamente de los antiguos doctores.»

Luego exhorta fray Alfonso al rey de Castilla a que reflexione sobre el modo de proceder de Dios, que no ha realizado sus maravillosas obras en un solo momento ni en un mismo día, sino sucesivamente y en diversos tiempos, como se advierte, sobre todo, en la creación y en la especial providencia sobre el pueblo de Israel, enviándole patriarcas, profetas, jueces y reyes, según convenía a la necesidad de los tiempos y a la gloria de su santo nombre.

«Por idéntica manera — concluye Mella — poderoso es Él para declarar ahora por boca de sus humildes siervos, pobres de ciencia y mundana filosofía, los profundos misterios de las divinas Escrituras, que hasta el presente permanecen selladas para quienes se consideran, a sus ojos, prudentes y sabios.»

Aquí hemos de hacer justicia a la clara intuición de Carriazo, quien, aun sin disponer de una sólida base fundamental — como la carta que ante nosotros tenemos — y soslayando la opinión de Menéndez Pelayo, concedió excepcional importancia al testimonio contenido en la *Historia de los Reyes Católicos*, al escribir lo que sigue:

«Tiene un valor extraordinario la indicación sobre la doctrina de los de Durango que encontramos en la Crónica inédita de Diego de Valera, cuando dice que algunos quisieron entender la Sagrada Escritura de otra manera de como la entendieron los santos doctores de

la Iglesia. Esto es, con todas las consecuencias, la teoría de libre interpretación de la Biblia»¹.

Cierto es que algunos pasajes de la carta insinúan estrecha afinidad con los errores de *fraticelos* y *alumbrados*, pero, a mi ver, la esencia de esta herejía radica en la libre interpretación de la Biblia, de donde se derivarían las restantes doctrinas. «Ubi est spiritus Domini, ibi libertas», dice Mella, apropiándose las palabras del Apóstol (*II Cor.* 3, 17). «Por esto — escribe acertadamente Carriazo — Mella pudiera haber sido [en España] lo que Wiclef en Inglaterra y Juan Hus en Bohemia»²: precursor de la Reforma.

La razón postrera aducida por Mella en favor de su huída a tierra de moros, es la ortodoxia de la religión islámica.

«Los sarracenos — escribe — no son infieles, como allá [entre cristianos] se afirma, antes por el contrario, son católicos y fieles; creen en un solo Dios verdadero, creador del cielo y de la tierra, al cual adoran con gran fe, temor, humildad, reverencia y devoción, y a quien honran en todas sus acciones y palabras. Y ojalá quienes se dicen cristianos lo temiesen, obedeciesen, adorasen y honrasen con tanta reverencia y temor»³. De esto concluye Mella que el rey de Castilla debe procurar se discutan públicamente tales doctrinas, a fin de que a todos se manifieste claramente la verdad.

Termina la carta—hablando también en nombre de sus colegas—: «Item sumus dispositi credere, reddere rationem de nobis et de omnibus rebus quas usque hodie fecerimus et dixerimus et ibi et hic».

En cuanto a la muerte de Alfonso de Mella nada sabemos en concreto. La *Crónica de Juan II* dice que «fué por los moros jugado a las cañas»⁴, e así hubo el galardón de su malicia». Glosando este pa-

¹ Carriazo, *Precursores*, p. 69. Es verosímil que Valera obtuviese información directa de su hermano, uno de los enviados de Juan II para «hacer la pesquisa» acerca de la herejía de Durango, según advertimos anteriormente.

² Carriazo, *Precursores*, p. 69.

³ Esta reacción psicológica, nacida del contraste entre las abominables doctrinas atribuidas a los musulmanes y la realidad de sus verdades teológicas, la experimentaron también otros muchos espíritus menos desequilibrados que el de fray Alfonso de Mella. Tal vez nos ocupemos de esto en otra ocasión.

⁴ Acerca de este juego, cf. J. Martínez de la Puente, *Epítome de la Crónica de Juan II*, Madrid 1678, p. 234.

saje escribe Mariana: «Él mismo, no se sabe por qué causa, pero fué acañavereado por los moros, muerte conforme a la vida y secta que siguió». El analista Waddingo dice escuetamente: «Male periit».

En las fuentes árabes a nuestro alcance no hemos descubierto, hasta la fecha, vestigios de fray Alfonso de Mella entre los musulmanes granadinos.

APÉNDICE¹

Littera per fratres de observantia se dicentes ad regem Castelle missa, super habenda disputatione in favorem legis Mahometi, tanquam sub zelo declarande evangelice legis, et transierunt in regnum Granate circa annos Domini 1440.

Excellentissime princeps et domine rex: Cum debita reverentia osculando vestras manus, humiliter recomendo me Dominationi Vestre, que, prout credo, iam scivit quomodo ego frater Alfonsus Zamorensis, cum aliquibus aliis religionis mee, transivimus et stamus ad presens in regno Granate. Et quantum causa vel cause propter quas transivimus Vestre Dominationi sunt dubie, tantum ego existimo Vestre Altitudini magis suspectas esse. Tamen, o domine, cum omni veritate loquendo, sicut religioso meo domino et meo regi, sciat Vestra Dominatio quod transitus nostri ad dictum regnum sunt cause sequentes. Prima, quia a XII annis citra, paulo plus aut minus temporibus, non propter malitias neque alia delicta que ego commiseram inter christianos, cum quibus fui conversatus, sed duntaxat propter predicare veritatem sancti evangelii sicut est declarata per sanctos doctores et decreta, clerici irreligiosi, cum auxilio et favore regum et principum et aliorum dominorum, per diversos modos usque ad mortem fuerunt me persecuti, quemadmodum Dominatio Vestra bene scit.

Ego autem, domine, videns quod persecutiones supradictorum

¹ En el traslado de esta carta me ajustaré, de ordinario, a las «Normas de transcripción y edición de textos y documentos», elaboradas por la Escuela de Estudios Medievales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1944.

non cessabant, ymmo dietim crescebant contra me, putavi dare locum ire sue et segregare me per aliquot tempus, sicuti fecit Ihesus Christus et nobis mandavit quod faceremus, dicens: «Si vos persequuntur in una civitate, fugite ad aliam» (Mt. 10, 23).

Secunda causa, o domine, fuit quoniam placuit altissimo Deo, qui secundum quod ei placet inspirat, declarare in corde meo // f. 181 // suam sanctam legem et sancta evangelia usque in diem presentem non fuisse declarata per doctores preteritos sufficienter secundum propriam veritatem quam continent, ymmo indigent necessaria, nova et subita declaratione ad illuminationem illorum qui stant in tenebris infidelitatis et arbitrantur se ambulare cum luce clarissimo fidei, et, domine, quoniam inter christianos non potui cor meum manifestare quemadmodum ei, quod supra dictum est, convenit, propter incredulitatem illorum et propter crudelitatem rigidarum iniustissimarum legum que statute sunt per eos contra illos qui aliud sentiunt, in fide, quam doctores preteriti senserunt.

Iste sunt, o domine, cause que me, et illos qui mecum sunt, moverunt ad transeundum in dictum regnum. Propter quod, o domine, humiliter et cum illa instantia qua debeo et possum, Vestre Excelsae Dominationi supplico, et ex parte altissimi Dei admoneo, quod visis presentibus, Vestre Dominationi placeat, una cum vestro sapienti consilio, super eo quod supra dictum est videre et praticare et cum sancta deliberatione super eo providere, destinando huc providos et honestos religiosos de observantia suarum regularum, zelatores fidei et sapientes in lege, qui sufficientes sint ad intelligendum et examinandum ea que per nos fuerunt proposita. Qui etiam sint humiles et benigni ad recipiendum et credendum id quod secundum rationem debet credi et recipi, et, e contrario, sint fortes et constantes ad resistendum illi quod secundum rationem non fuerit, et ad defendendum veritatem sancte fidei, non cum inflato spiritu vanitatis et ambitionis, nec cum furore et perfida contentione, sed cum fideli auctoritate et legitima ratione, declarando et notificando Vestre Alte Dominationi illas res et dubietates, quas monere intendimus non esse parve estimationis et valoris; ymmo sunt talia, que merentur esse audita pacata mente, et cum magno iudicio examina- // f. 181 v // -ta et praticata, et si sic non fuerit, posset de hoc nasci magnum descrimen et preiudicium toti christianitati.

Igitur, magnificentissime et benignissime et nobilis domine, ego dictus frater Alfonsus, cum dictis sociis meis, postulamus audientiam cum benignitate, eo quod sumus veritatis fidei declaratores ad maiorem gloriam Domini nostri, et non volumus, priusquam simus auditi a sapientibus christianis, aliam novitatem aut scandalum movere contra id quod dicti christiani credunt et sequuntur. Vestra Sublimis Dominatio, pacifice et sine alio strepitu turbationis aut rugitus, debet nobis concedere dictam audientiam, quoniam si contrarium sequi deberet, quod de Vestra Benigna Dominatione non speratur, sequeretur vestre nobilissime corone modicus honor. Et nos, indigni servi Dei, in tali casu essemus excusati, proponendo in publico id quod hactenus, Deo vivo inspirante, sentimus. Et non despiciat Vestra Altitudo nostram insufficientiam et rusticitatem, nam potens est Deus dare nobis os et sapientiam, cui non possint resistere et contradicere nostri adversarii, quorum sapientia stultitia est apud Deum (I Cor. 3, 19).

Recordari, o domine, etiam debet Vestra Dominatio, Dominum nostrum Deum non fecisse opera sua solum in uno die, cuius opera usque in presens non cognoscimus esse completa, sed in diversis temporibus diversa opera, procedendo, fecit per suos sanctos servos, sicut manifeste apparet per distinctiones temporum et opera excellentiora in illis mirabiliter facta; nam creatis bestiis sexto die, creavit hominem cui eas subiugaret, et multiplicatis filiorum Ade, misit Noe qui liberaret in archa electos suos, et postea in Abraham fideli per signum circumcisionis electum populum suum separavit ab ydolatriis, et postmodum in Moyse salvavit populum suum de magna captivitate, quem per Josue introduxit in // f. 182 // terram promissionis; et per David postea dedit illi pacem et victoriam de hostibus suis, et per Salomonem fecit eis templum in quo adorarent, et per Zorobabel, postquam fuit crematum, iterum edificavit illud, et per eundem docuit legem, que oblivioni tradita erat a filiis Israel, et per Mathatiam ac per filios suos liberavit sanctam civitatem ab incircuncisis, et postea per sanctum Johannem Baptistam prenunciavit in baptismo aque adventum Justi.

Et postquam Ihesus Christus manifestavit veritatem in mundo, qui usque hodie non est cognitus a mundo, nam tradidit eis novum iter, sed coopertum carne sua, quam opus est ut comodat, qui cum sapore desiderat adorare suam sanctam divinitatem. Magna opera fuerunt

ista, o domine, tamen non omnia facta in uno die nec in uno anno nec in uno tempore. Igitur, qui tales et tam magnas res fecit in diversis temporibus, vel quando ei placebit facere opera similia vel maiora, et specialiter cum spiritus Ihesu Christi significet clare in cordibus et intellectibus suorum servitorum in presentibus temporibus esse repositam et reservatam gratiam in finali benedictione et consolatione electorum suorum, multo amplius quam in aliis preteritis temporibus, quia necessaria conclusit Sacra Scriptura quod ille qui moriens descendit de Oriente, incipiendo in Abel, ad inferiores partes terre, que sunt partes occidentales, subiecte, pro maiori parte, Dominationi Vestre, quod ab inde potenter resuscitet eos cum maiori claritate, et sit gloria domus secunde maior quam prime (Ag. 2, 10), sicut nobis promissum est in prophetis et per Spiritum Sanctum, cui soli attribuitur in sacrosancto septenario, et non antea, facere suam sanctam Ecclesiam unicam et catholicam, quomodo nunquam fuit usque modo.

Et certissime, o domine, omnes illi per quos Domino nostro Deo placuit facere magna opera sua et mirabilia in dictis temporibus // f^o 182 v // et in aliis multis hominibus qui fuerunt mortales et parve reputationis in suis principiis, quos tamen ille qui semper est immortalis, per processum temporum et post multas angustias, voluit exaltare et manifestare virtutem et veritatem illorum omnibus gentibus, qui, simili modo, in presenti potens est per suos humiles servos, pauperes scientie et mundane philosophie, declarare misteria profunda divinarum Scripturarum, que usque modo permanent clausa illis quibus videtur se esse prudentes et sapientes in oculis suis.

Et non dubitet Vestra Sublimis Dominatio, o domine, nec indurescat cor vestrum sicut cor Pharaonis, nec despiciat divinum consilium sicut fecit Herodes cum doctoribus Iherusalem, quia notorium est et firmatum pro veritate, tantum infantem natum rusticis pastoribus fuisse nuntiatum, quem sapientes templi non cognoverunt; et piscatores absque litteris crediderunt et secuti sunt illum quem sapientes transfixerunt.

Igitur, nobilissime et excellentissime domine, si placuit Vestre Dominationi cum patientia audere et facere congregari vestros sapientes ad magnam diem Domini, qui valde propinque desuper eos venit, potens est Deus vivus, in quem credimus, consumere per ignem cremantem nostrum sacrificium vespertinum, et per nos indignos ser-

vos suos cecidere cum gladio spiritualis veritatis infideles sacerdotes Baal et lucorum, qui tanto tempore tenent deceptum populum Domini et faciunt eum claudicare in duas partes. Item potens est dare per nos aquam vivam de celo spiritualis doctrine cum quo renovetur facies terre et vivant in spiritu omnes qui hactenus carne moriebantur, in novitate vite spiritualis et spiritualis cognitionis, dantes de nobis laudes, gloriam illi qui post tantas palpabiles tenebras fecit tam claram lucem et pie illuminavit cecum populum, qui de utero matris sue cecus fuerat natus, // f^o 183 // patre et matre non peccantibus quare cecus nasceretur, sed ut in eo manifestarentur mirabilia opera illius qui hactenus omnia conclusit in incredulitate pro salute omnium hominum.

Consideret modo, o domine, Vestra Sublimis Nobilitas, quam pie magnus rex Assuerus, post primum convivium, quod duravit centum octuaginta diebus, qui reddivit sex menses, convivavit reginam Vasti, ut, posito dyademate in capite suo, monstraret pulchritudinem suam illis qui erant in secundo convivio, quod duravit per septem dies et non amplius. Et quia despexit vocem convivantis et noluit venire ad imperium regis, fuit despecta ut regina non esset illa que in convivio feminarum sedens, dicebat: «Sedeo regina, et gemitum ac planctum amplius non videbo», et tunc venit super eam, quam illa significat, sterilitas et viduitas, totum in die uno.

Omnia que dicta sunt, sicut omnia alia in sanctis Scripturis contenta, illis tunc in figura contingebant (I Cor. 10, 11) et fuerunt scripta ad correctionem nostram qui sumus in fine temporum illorum qui regnant, sed non ex Deo, volentium stauere suam iustitiam iustitie Dei non esse subiectam, quorum finis est interitus et perditio, qui cum suis funiculis modice firmitatis putant se posse detinere veritatem, Ihesum Christum, ut non exeat de sepulcro veteris Scripture, cooperto nova Scriptura, tertia die, qui est Spiritus Sancti, qui declarat nobis omnia que primo in proverbiiis audieramus, et adducit nos de igne legalis servitutis hominum in perfecta libertate legis divine, quia iuxta Apostolum: «Ubi est spiritus Domini, ibi libertas» (II Cor. 3, 17).

Propter omnes supra dictas causas, o domine, stantes nos supra dicti in dicto regno, et diligenter perscrutantes et examinantes fidem quam sarraceni tenent et credunt, reperimus dictos sarracenos non esse

infideles, sicut illuc dicitur, quinymmo reperimus eos esse catholicos et fideles et credentes in solum verum Deum, creatorem celi et terre, quem // f^o 183 v // cum tanta fide, timore, humilitate, reverentia et devotione adorant et honorant in omnibus suis factis et dictis. Et placeret Deo, quod illi qui dicunt se christianos timerent eum, crederent, adorarent et honorarent cum tanta reverentia et timore. Item reperimus dictos sarracenos credentes et confitentes omnia sancta facta et dicta Ihesu Christi, quem, multo amplius quam christiani, in suis verbis et factis honorant, credentes de ipso quod secundum rationem potest et debet creditum esse. Reperimus etiam eos dispositos audire et auscultare omne illud quod secundum rationem potest verificari; secundum quas rationes in eis repertas veraciter cognoscimus Deum non esse duntaxat Deum christianorum, sed esse Deum omnium illorum qui recte credunt in eum, et per digna opera adimplent mandata sua. Et quod Deus non est acceptor personarum, cum sit pater omnium et sit illi cura de omnibus (Sap. 6, 8) nam oculi omnium respiciunt in eum, qui non vult mortem peccatoris (Ez. 33, 11), nec delectatur in perditione morientium.

Et quoniam tam sublimium, tam nobilium et excellentium factorum Dominus noster Deus per suam mirabilem dispositionem providit venire in temporibus vestris, o domine rex, apparet nobis Dominationem Vestram super eo debere statim providere, cum sapiente consilio illorum qui reperti fuerint zelatores esse sancte fidei legis, non cum fastu illorum qui suis perversis operibus probantur manifeste synagogam esse Sathane et non Ecclesiam Ihesu Christi, vel illorum qui volunt alio strepitu aut alio indebito modo procedere. Quod tamen, o prudentissime domine, de Vestra Dominatione via aliqua non speramus, maxime cum simus dispositi, cum omni veritate et sine aliqua acceptione alia, audire et credere omne id quod per rationem et auctoritatem Scripture debet legitime credi.

Item sumus dispositi credere, reddere rationem de nobis et de omnibus rebus quas usque hodie fecerimus et dixerimus et ibi et hic.

(Cód. Vat. lat. 2.923, f^{os} 180 v-183 v).

LIBROS Y REVISTAS

OBRAS GENERALES. — Rosenthal.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS. — *Filosofía*: Vajda.

HISTORIA Y GEOGRAFÍA. — Gavira.

FILOLOGÍA Y LITERATURA. — Elisséeff.

ARTE Y ARQUEOLOGÍA. — Bishr Farès.

OBRAS GENERALES

ROSENTHAL, Fr., *The technique and approach of muslim Scholarship*. (Analecta orientalia, 24.) In-4º, xi-74 pp. Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1947.

Monografía breve, pero nutrida y original en sumo grado por el plan y por los materiales. Algunas disertaciones se han escrito sobre aspectos o puntos particulares de la metodología científica en el Islam, pero es sin duda alguna Rosenthal el primero que aborda este estudio en toda su amplitud. Una historia acabada de este sector de la vida del espíritu en el Islam es todavía irrealizable por falta de suficiente documentación. Con todo, la obra de que tratamos representa una tentativa meritoria y estimulante, digna de ser conocida por todos los que se interesan por el estudio del Islam o simplemente de la historia de la cultura.

En número reducido de páginas contiene esta obrita un caudal enorme de información. Y nótese que los abundantes materiales en ella utilizados no han sido recogidos, a lo que parece, con miras a esta publicación; más bien dan la impresión de notas reunidas por el

autor a lo largo de sus variadísimas lecturas, completadas con búsquedas personales y reunidas con cierto plan en la obra que nos ocupa. Para dar una idea, siquiera sumaria, de la misma, nos ceñiremos a resumir este plan. Ello bastará para apreciar la sugestiva variedad de puntos de vista tratados por el autor. *Introducción* y respuesta a eventuales objeciones. — *Primera parte*. La palabra escrita, como fuente de conocimientos. Comprende numerosos artículos sobre los manuscritos: búsqueda, compulsación, variantes, dificultades creadas por la escritura árabe, conjeturas, respeto de la tradición manuscrita, abreviaturas, referencias, citas, notas, tablas, etc. — *Segunda parte*. Método crítico. Indicación de las fuentes, exactitud en las citas, fraudes literarios, espíritu crítico, etc. — *Tercera parte*. Investigación, evolución, progreso. Especialización y enciclopedismo, originalidad, experimentación y observación, evolución individual y colectiva, interdependencia de las civilizaciones.

Estos títulos revelan un espíritu abierto y atento a toda manifestación de la cultura. Añádase que para ilustrarlos no se ha contentado el autor con espigar en los autores clásicos, conocidos por cualquiera que haya saludado el arabismo, sino que aduce testimonios de obras de uso menos corriente, y, por otra parte, establece comparaciones con actitudes análogas de pensadores occidentales y utiliza monografías sobre materias afines relativas a sectores ajenos al orientalismo. Dado el carácter de la obra y su abundancia de detalles, es difícil resumirla. Limitémonos a entresacar algunos datos, a título de ejemplo, que darán una idea de su interés y novedad: la cuestión de las notas, marginales o al pie de las páginas, con una bibliografía sugestiva (pp. 39-40); la confesión de la propia ignorancia y su papel en la adquisición de la ciencia, con citas de dichos de autores y proverbios orientales, e incluso de una máxima de Franklin que se creería traducida del árabe (p. 62); testimonio de Yūza'yāni sobre la facilidad con que Avicena se hacía cargo del valor de una obra nueva (p. 63); pero, sobre todo, el último artículo sobre las relaciones mutuas entre diversas civilizaciones, cuestión muy agitada en la época de los nacionalismos persa, árabe y otros: el autor utiliza la obra de Ibn Miskawayh, *La Sabiduría eterna*, y aduce interesantísimos pasajes de varios autores sobre las cualidades de los distintos pueblos y razas.

Al mismo tiempo que acumula datos, Rosenthal se esfuerza por leer en el alma de los sabios musulmanes, y pone empeño en refutar ciertas acusaciones triviales bastante acreditadas en Europa; por ejemplo, la tacha de fatalismo y credulidad. R. reconoce que dicho «fatalismo» no impidió al Islam ponerse a la cabeza de la cultura en la Edad Media, a la vez que atribuye a las condiciones sociales y económicas cierto influjo en el nivel cultural de la misma. Observa, y con razón, que el Occidente no demostró mayor espíritu crítico frente a las relaciones de Marco Polo que el autor del *Fibrist* respecto a sus informadores sobre la China.

No cabe duda que un estudio tan serio y concienzudo contribuirá al mejor conocimiento de aquellos «hombres» que en la *dār al-islām* consagraron sus esfuerzos al descubrimiento de la verdad. — *Esteban Lator, S. I.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

FILOSOFÍA

VAJDA, Georges. — *Une version hébraïque inconnue des «Cercles imaginaires» de Baṭalyawsī*. En «Semitic Studies in Memory of Immanuel Löw», Budapest 1947, pp. 202-204.

Hasta hoy sólo se conocía una versión hebrea del *Kitāb al-ḥadā'iq*: la de Samuel b. Tibbon, publicada por David Kaufmann (Leipzig 1880). Vajda muestra en pocas líneas que la obra que figura descrita en el *Catalogue des Manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Imperiale* (Paris 1866, p. 148) es una versión anónima de la obra del Baṭalyawsī, mucho más literaria que la única que hasta ahora conocíamos. El texto árabe (manuscrito único de la Biblioteca Real de Berlín, n° 2.303, f°s 167 b-195 a) fué, como es sabido, editado por primera vez y traducido al español en esta misma revista por el llorado maestro Asín Palacios: *Ibn al-Sid de Badajoz y su «Libro de los Cercos»* («*Kitāb al-ḥadā'iq*»), AL-ANDALUS, V [1940], pp. 45-154. — *J. Vernet.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

GAVIRA, J., *El viajero español por Marruecos, don Joaquín Gatell, (el «Kaid Ismail»)*. — Instituto de Estudios Africanos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1949, 174 páginas, en 4º, con varias láminas fuera de texto.

Poquísimos serán los españoles que tengan noticia de don Joaquín Gatell (1826-1879), catalán, de buena familia, seminarista en Tarra-gona, estudiante de Derecho en Barcelona y de orientalismo en Londres, atraído locamente por el África y por el espíritu de aventura, que, tras la guerra hispano-marroquí del 60, llegó a Comandante de la artillería del sultán Sidi Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān, recorrió luego el Sūs como explorador, y regresó en 1865 a España, donde siempre soñó, sin que volviera a logrársele, retornar a tierras magribies.

El diario, redactado en lengua francesa, de la expedición que el sultán Sidi Muḥammad hizo en 1862 contra unas tribus rebeldes, a la que iba incorporado Gatell, fué publicado con mutilaciones en el n° 1 de la hoy rarísima *Colección Geográfica*, publicada por la antigua Sociedad Geográfica de Madrid, actualmente Real Sociedad Geográfica. El bibliotecario perpetuo de la misma, Dr. J. Gavira, ha hallado en el archivo de la Sociedad el manuscrito de Gatell, lo ha traducido íntegramente de nuevo y lo ha publicado en este volumen, encabezándolo con un breve prólogo, y haciéndolo seguir, como muestra, de otros originales de Gatell, también conservados, entre muchos más, en la biblioteca de la Sociedad: el comienzo de un ingenuo *Manual del viajero explorador en África*, una breve *Descripción del Sūs*, el itinerario *De Tarudant a Tauretta* y la descripción de las *Ruinas de Akunibis y portuguesas de Tamanar*. Ilustran el volumen reproducciones, fuera de texto, de algunos dibujos, planos y retratos a lápiz, hechos por el mismo Gatell.

Nuestro explorador, aunque nunca disimuló su condición de español y cristiano, es un Alí Bey el Abbasí (catalán como él) de infinita menor cuantía, y, para nuestro gusto, inferior también a Murga, «el Moro Vizcaíno». Como escritor no pasa de muy mediano, sin que

le falte cierto sentido de lo pintoresco y una simpática naturalidad. Muchas de las cosas que cuenta, información rara en su tiempo, son hoy archisabidas. Otros menudos datos son, en cambio, interesantes. En general, ha hecho perfectamente el Dr. Gavira en darnos a conocer estos escritos, que, en ocasiones concretas e imprevisibles, pueden ser hasta inapreciables, y que, en todo caso, son un indicio de la eterna curiosidad española por las cosas de África, del espíritu aventurero de la raza y de la sensibilidad romántica ante el Islam. La pintura del imperio marroquí de Sidī Muḥammad, recién derrotado por España, es ajustada al modelo y resulta tan grotesca como desoladora. Señalemos entre muchos otros datos curiosos, las andanzas, como santón, de un renegado catalán llamado Soler (pp. 66-67) y el proyecto de construcción de un trono nuevo para el Sultán (pp. 106-107); trono que dibujó Gatell y que había de ser de madera dorada con cojines de seda verde, pero para cuya realización no recibió Gatell más materias colorantes que un poco de azafrán y otro poco de añil. Gatell acaba su diario con esta frase reveladora: «para permanecer aquí hace falta el corazón de un toro» (p. 116).

El Dr. Gavira no ha añadido a su edición ninguna nota. Su traducción es aceptable, ya que el original no debe de tolerar mayores filigranas. Alguna vez se le ha escapado algún desliz; por ejemplo, en la p. 36: «en el *nombre* de tropas no incluyo al Majzén», es evidente que se trata del francés *nombre* = *número*. La breve composición de la p. 9 no es una *décima*, sino dos simples quintillas. —
Emilio García Gómez.

FILOLOGÍA Y LITERATURA

ELISSÉEFF, Nikita, *Thèmes et motifs des Mille et une Nuits. Essai de Classification*. Institut Français de Damas. Beyrouth 1949, 242 páginas.

El señor Elisséeff ha tenido la feliz idea de poner orden en el maremágnun de noticias y datos de todas clases que son las *Mil y una Noches*. Y hay que reconocer que la ha realizado no menos felizmente. Con este inventario en la mano, no sólo los folkloristas

— como dice modestamente el autor —, sino los sociólogos, los historiadores de las religiones y de la cultura en general, sentirán extraordinariamente aligerada su tarea. El autor se ha mostrado sobrio en la selección de los temas, y con razón, pues si hubiera pretendido agotar la materia, habría producido una obra de excesiva mole e inaccesible a buena parte de sus principales destinatarios. A pesar de esta discreción, ha incluido en su catálogo buena cantidad de temas interesantísimos, como Narcóticos, Policía, Mujeres cultas, Generosidad, Envidia, Embriaguez, Milagros, Naufragios, Sueños, Oración, Confianza en Dios, Anagnórisis, Voz de la sangre, Traslados mágicos, etc., así como — en apéndice — buen número de Accesorios Épicos. Entre tales rúbricas no nos hubiera desagradado ver una dedicada a «Judíos», pues son frecuentes los pasajes en que éstos intervienen, y tratados, por cierto, con una simpatía que no parece ser tradicional en ambientes musulmanes.

Si la parte central de la obra, los Temas y Motivos, ofrece sumo interés, incluso para los investigadores, sus anejos, introducción y apéndices merecen ponerse de relieve desde el punto de vista de la cultura general, así como de la utilidad práctica. En la Introducción explica el autor las razones de la gran aceptación que halló en Europa la primera traducción de Galland, que respondía al acrecentado interés por el Oriente, pasadas ya las Cruzadas, así como los grandes descubrimientos, y salía al paso a la saturación de humanismo clásico que había producido el Renacimiento. Con razón destaca el mérito literario y la oportunidad de la obra de Galland, no obstante las críticas, justificadas, que le ha dirigido el Orientalismo.

En otros tantos capítulos estudia el autor el cuadro, el origen de las *Mil y una Noches*, los cuentos en ellas contenidos, los manuscritos, ediciones y traducciones. Como él mismo nos lo ha comunicado de viva voz, no le ha sido posible consignar la reciente traducción italiana, dirigida por el prof. Francesco Gabrieli y ejecutada por cuatro arabistas, por no haber tenido noticia de ella hasta terminada la impresión de su obra. Los capítulos aludidos exponen las opiniones de los orientalistas sobre la materia; entre las cuales escoge el señor Elisséeff la que juzga más sólidamente fundada. Así, en cuanto a la clasificación de los cuentos, se atiene a la de Hammer, que los divide en tres ciclos: indopersa, bagdadí y egipcio.

Acompañan a la obra varios apéndices de gran utilidad. Sin hablar de la copiosa bibliografía y los índices de nombres citados en las *Mil y una Noches* y en su propia obra, así como de lugares geográficos, merece señalarse la concordancia de ediciones y traducciones, que completa las publicadas por R. Basset, y que ha de prestar utilísimos servicios, así como la tabla de la longitud relativa de los cuentos.

Los orientistas y las personas cultas en general habrán de felicitarse de poseer en la obra del señor Elisséeff un medio de orientación rápida y segura y un eficacísimo instrumento de trabajo. — E. L., S. I.

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

FARÈS, Bishr, *Une miniature religieuse de l'école arabe de Bagdad. Son climat, sa structure et ses motifs, sa relation avec l'iconographie chrétienne d'Orient*. Le Caire 1948, xix + 106 pp. de texto francés, ξξ de texto árabe, xvii láminas más una en color (*Mémoires de l'Institut d'Égypte*, LI).

El señor Farès, de alguna de cuyas obras anteriores se dió cuenta en estas páginas, ha publicado recientemente un detallado estudio analítico sobre una miniatura inédita, de asunto religioso, del año 614 = 1217-1218, anterior a la caída de Bagdad. Ilustra un volumen del *Kitāb al-Agānī*, el célebre «Libro de las canciones», de Abū-l-Farāʾ al-Iṣfahānī, conservado en la Biblioteca Nacional de El Cairo. El descubrimiento de la pequeña obra pictórica hace retroceder en un siglo la historia de la pintura religiosa en Oriente, pues es la más antigua representación conocida de ese tipo, y también la primera de la que hay noticia en la que aparezca el Profeta. El tratarse, pues, de un ejemplar único justifica el análisis preciso y detenido, y su estudio desde todos los puntos de vista: tema, descripción de la obra, interpretación (con sugestivas alusiones al orientalismo del Greco); originalidad, analogías (capítulo de gran desarrollo, en el que se establecen paralelos con considerable número de obras semejantes, relacionadas

más o menos remotamente con la estudiada), tradición pictórico-religiosa, etc. Termina el texto francés con un apéndice consagrado a la supervivencia de la iconografía cristiana de Oriente en las primeras miniaturas religiosas del ciclo persa.

Representa esta miniatura de la escuela de Bagdad al profeta Muḥammad en disputa teológica con el obispo y el gobernador de Naḡrān, ciudad yemenī cristiana, y es obra de un arte libre y delicado, no exenta de místico dramatismo, más influída por el arte siro-mesopotámico cristiano, según el autor, que por la rígida y hierática tradición irania, que predomina en otras ilustraciones de varios manuscritos del mismo texto.

La publicación de esta interesante miniatura, acompañada de tan completo y erudito análisis, obligará a revisar no pocas de las teorías consagradas sobre la rama oriental de ese arte, entre ellas la que atribuía el primer desarrollo de las miniaturas religiosas musulmanas al período de dominación de los mongoles, merced a artistas iraníes o trabajando en Persia.

El resumen del texto en árabe tiene el interés lexicográfico del empleo por el señor Farès de nuevos vocablos, cuyo uso siempre se razona, para suplir la falta de los tecnicismos histórico-artísticos necesarios.

La obra está esmeradamente impresa y presentada. — *L. T. B.*

NOTICIAS

LA Comisión ejecutiva del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en sesión celebrada el día 17 de diciembre de 1949, acordó, a propuesta del «Patronato Menéndez Pelayo», nombrar director de este «Instituto Miguel Asín» y en la vacante producida por el trágico fallecimiento de don Angel González Palencia, a don Emilio García Gómez, que venía actuando de Vicedirector, y que seguirá desempeñando, además, el cargo de director de la revista *AL-ANDALUS*, que ostenta desde la fundación de la misma, primeramente asociado a don Miguel Asín y luego solo.

Para el cargo de Vicedirector del Instituto ha sido designado el que hasta ahora era Jefe de Sección don Jaime Oliver Asín, y en el de Secretario del mismo ha sido confirmado don José Augusto Sánchez Pérez. Los demás cargos no sufren alteración.

* * *

A fines de 1949 ha muerto en Tarazona don José María Sanz Artibucilla, canónigo Maestrescuela y últimamente Arcipreste de su catedral. Nació en Cascante (Navarra) en 1877. Era hijo adoptivo y predilecto de Tarazona y su cronista oficial, delegado en esa ciudad de la Academia de Nobles y Bellas Artes de San Carlos de Zaragoza, correspondiente de la Real de la Historia y de la de San Carlos de Valencia, etc.

Incansable y concienzudo erudito, don José María Sanz realizó una copiosa labor en los archivos aragoneses, singularmente en los de Tarazona, que conocía a fondo. Fruto de ella es su *Historia* de esa ciudad, modelo de monografías locales, y una cantidad grande de estudios publicados en folletos y en varias revistas, sobre temas históricos y artísticos relacionados con Aragón. En estas páginas insertó, entre otros, un excelente trabajo sobre *Alarifes moros aragoneses*, al que acudirán siempre en consulta los que se ocupen de la vida social y del desarrollo artístico de Aragón en la Edad Media y en los comienzos del Renacimiento. Fué en ese aspecto el sucesor de Serrano y Sanz y de Abizanda, pero con mayor sensibilidad artística y gusto literario que esos dos también beneméritos eruditos.

En la restauración de la torre y del claustro de la catedral de Tarazona, singu-

larmente del último, tuvo don José María Sanz una intervención muy directa, eficaz y acertadísima. Amaba igualmente los archivos, en los que tantas horas trabajó tratando de reconstituir el pasado, y las obras artísticas de otros tiempos.

Pero sobre sus muchos méritos literarios y diversas actividades destacaba su alto valor humano y su extraordinaria bondad. Poseía el don de crear rápidamente en torno suyo un ambiente de confianza y simpatía.

Descanse en paz el hombre bueno y noble, el trabajador e incansable explorador de archivos que fué don José María Sanz Artibucilla.

* * *

El día 11 de enero de 1950, don Carlos Ramos Gil se graduó de Doctor en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, con una tesis titulada *El judío español Bahya Bar Yosef ibn Paquda*, que mereció del Tribunal examinador la calificación de Sobresaliente.

* * *

S. M. 'Abd Allāh ibn al-Husayn, soberano del Reino hāsimi del Jordán, ha concedido al director de esta Revista, don Emilio García Gómez, con fecha 26 de enero de 1950, la condecoración de la Independencia (*ʿisām al-Istiqlāl*) de 1ª clase.

* * *

La Real Academia de la Historia ha confiado durante el año de 1950 la Cátedra de la Fundación Conde de Cartagena, en ella instituida, a nuestro querido amigo el eminente arabista prof. E. Lévi-Provençal.

En el primer período de la actividad de la cátedra, correspondiente a los meses de febrero y marzo, el citado sabio francés dictó un curso público de seis lecciones, que se celebraron en el salón de juntas solemnes de la Academia los días 10, 17 y 24 de febrero, y 3, 10 y 17 de marzo, sobre el tema *Estudios sobre el siglo del Califato (Instituciones, vida social, religiosa y cultural)*. Además, en la Escuela de Estudios Árabes, el señor Lévi-Provençal dirigió cursillos especializados sobre *Confección de un índice general de toponomástica hispanomusulmana* y *Preparación de una edición de la «Iḥāṣa» de Ibn al-Jaṣīb de Granada*.

El segundo período de la cátedra está fijado para el próximo mes de octubre.

* * *

Por decreto del señor Ministro francés de Educación Nacional, fecha 3 de marzo, y a propuesta del Consejo de la Universidad de Burdeos, el director de esta Revista ha recibido la alta distinción, que muy cordialmente agradece, de ser

nombrado Doctor «honoris causa» de dicha ilustre Universidad. La ceremonia de imposición de las insignias se celebrará en los primeros días del próximo año académico. De idéntica distinción ha sido objeto el también Catedrático de la Universidad de Madrid e individuo de la Real Academia Española, don Dámaso Alonso.

* * *

El día 5 de marzo de 1950, a la edad de 49 años, falleció en Cambó (Bajos Pirineos) el ilustre orientalista francés Jean Sauvaget, Profesor en el Colegio de Francia y Director de investigaciones en la Escuela de Altos Estudios. Fué enterrado en Burdeos el 7 de marzo, en la más estricta intimidad.

Había nacido en Niort (Deux-Sèvres) el 27 de enero de 1901, y, tras de estudiar brillantemente en la Escuela de Lenguas Orientales y en la Sorbona, vivió trece años en Damasco, de cuyo Instituto Francés fué miembro (1924-1929) y luego Secretario General (1929-1937). Realizó viajes de estudios por Turquía, Palestina, Irãq y Persia. Trasladado a París, donde se doctoró en 1941, trabajaba con incansable actividad en casi todos los centros orientalistas de la capital francesa y ocupaba una cátedra en el Colegio de Francia.

El terreno de su predilección, en el que ha laborado con tanto entusiasmo como fortuna y en el que ha logrado un impercedero renombre, es el de la historia del arte musulmán, sobre todo la de los grandes monumentos históricos y de las ciudades más importantes de Siria. Sus publicaciones, todas valiosas, pasan del medio centenar. Damasco y, sobre todo, Alepo no han encontrado en la época moderna nadie que las estudiara con más fervor ni escrupulosidad. Pero estos trabajos eran perfectos, porque los respaldaba una clara y concienzuda visión histórica (recuérdese la *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, 1943) y porque los completaba un conocimiento extraordinario de las ciencias auxiliares, por ejemplo, la epigrafía. A esta última especialidad pertenece el único artículo con que honró nuestra revista y que, por su interés, no olvidarán nuestros lectores: *Les épitaphes royales de Gao* (vol. XIV, 1949).

La muerte ha venido a truncar implacable una carrera tan brillante como malograda, de la que aún se podían esperar multitud de frutos sazonados. Nos ha hecho perder también un amigo encantador, de cuyas caballerosidad y cordialidad hemos recibido pruebas inolvidables. Descanse en paz.

* * *

En sesión electoral, celebrada en su sede de Bruselas (11, Boulevard de Waterloo), el 14 de marzo de 1950, por el «Institut International des Sciences Politiques et Sociales appliquées aux pays de civilisations différentes, INCIDI», antes «Institut Colonial International», ha sido elegido miembro de dicha prestigiosa institución el director de esta revista don Emilio García Gómez.

* * *

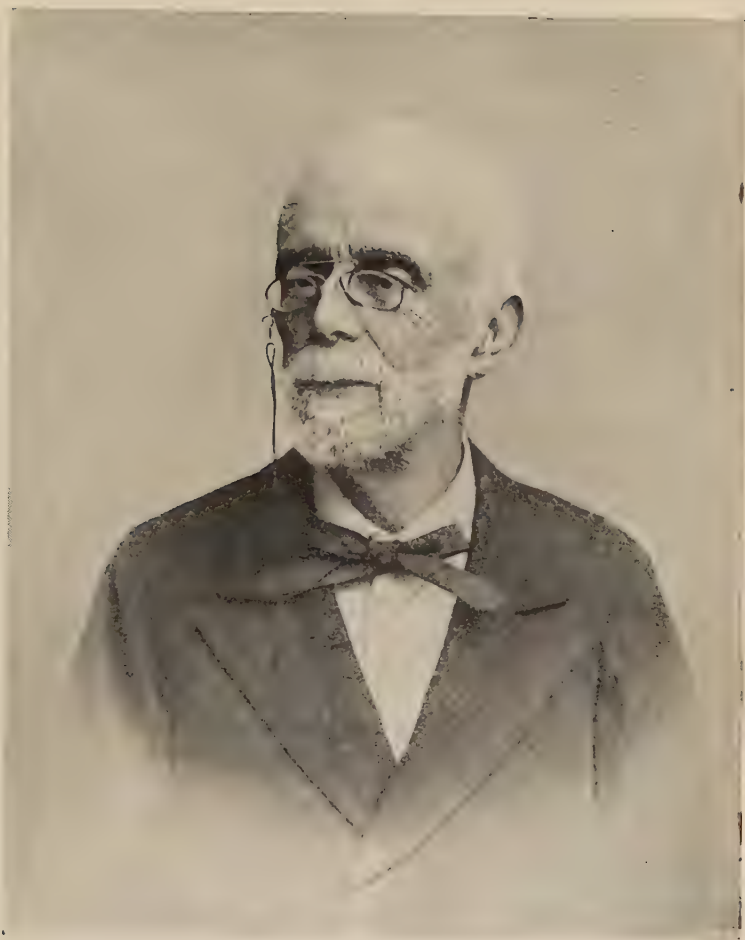
En la segunda quincena del mes de marzo hemos tenido el gusto de recibir la visita de nuestro querido amigo y eminente colega, el prof. Robert Brunschvig, de la Universidad de Burdeos, que disertó el miércoles 22, en el gran salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, sobre *L'œuvre sociale et juridique de Mahomet*, y el viernes 24, en la Facultad de Letras, sobre *Polémicas medievales en pro y en contra del mālīkismo*, avance de un estudio que publicaremos dentro de poco en estas mismas páginas. La estancia del ilustre sabio francés, que recorrió asimismo otras ciudades españolas, ha dejado entre nosotros un imborrable recuerdo y ha afianzado más si cabe los vínculos fraternales que nos unen a la gran escuela orientalista francesa.

* * *

Organizada por la Escuela de Estudios Arabes de Madrid, se celebró en el salón de actos del Instituto Beatriz Galindo (Goya, nº 10), el sábado 22 de abril de 1950, una conferencia, leída en español, del padre J.-M. Abd-El-Jalil, O. F. M., profesor del Institut Catholique de Paris, sobre el tema *El Islam y la Virgen María*, notable anticipo del bello librito que, con el título *Marie et l'Islam*, acaba de publicar el mismo autor en las Ediciones Beauchesne (Paris 1950).

* * *

El domingo 11 de junio de 1950 se celebró en el pueblo de Fonz (Huesca) un acto, tan sencillo como conmovedor, para honrar la memoria del que fué maestro insigne de los arabistas españoles, don Francisco Codera Zaidín (1836-1917), con motivo de descubrir en su casa natal una lápida conmemorativa, costeada por la Universidad y la Institución Fernando el Católico de Zaragoza, por el Instituto de Estudios Oscenses y por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Representó al último el director de esta Revista don Emilio García Gómez, y en el próximo fascículo insertaremos el breve discurso que leyó en tan simpática solemnidad.



DON FRANCISCO CODERA
(1836 - 1917)



Los Beni Codera. — Caricatura de M. Florit en el álbum, no puesto a la venta, *Recuerdo de la tertulia dominguera del Excmo. Sr. D. Alejandro Pidal*: años 1904-1913 (Madrid 1919).

(Cortesía del Instituto de Valencia de Don Juan.)

HOMENAJE A DON FRANCISCO CODERA *

(1836-1917)

Si la presente conmemoración se hubiese celebrado, como estaba previsto, en parecidas fechas del año anterior, habría llevado en ella la voz don Angel González Palencia, que a su reconocida autoridad añadía el privilegio de haber conocido a don Francisco Codera en sus últimos tiempos. Pero la prematura y trágica desaparición de mi colega, al echar del todo sobre mis flacas espaldas la jefatura de los arabistas españoles, me ha dejado esta manda testamentaria, que, como las demás, quisiera cumplir con escrupulosa piedad. Sé que vosotros nada ganáis con ello; pero me lisonjea pensar que, en cambio, no pierde la fama de Codera, pues de su ininterrumpida vigencia dará más claro testimonio el que hayamos bajado un eslabón más en la cadena de sus sucesores, y el que hoy tenga el encargo de hablaros de él un bisnieto espiritual suyo, que ya ni siquiera lo conoció.

Ceremonias como la presente se ajustan a dos tipos muy diversos, pues o bien son panaceas contra el olvido, resurrecciones de un nombre, anclas de una fama que las olas del tiempo quieren llevarse implacables de la bahía del recuerdo, o bien,

* Discurso leído en el acto que, organizado por varias entidades científicas, se celebró en Fonz (Huesca) el domingo 11 de junio de 1950 para honrar la memoria de don Francisco Codera y Zaidín, con motivo de la colocación de una lápida en la casa en que nació. Cf. AL-ANDALUS, XV [1950], p. 262.

por el contrario, son fruto normal de un culto conservado y entretenido con celo. Parece inútil añadir que la nuestra ostenta este segundo carácter. La celebridad de don Francisco Codera no se ha apagado, para que sea menester soplar en su rescoldo. Todo lo más se ha empañado un poco lo anecdótico, como es irremediable, y se han hecho un poco más borrosos los contornos de su daguerrotipo personal; pero ello ha servido para que crezca el lado sustantivo y esencial de su renombre, vivo en lo científico y convertido en lo moral en claro símbolo, casi legendario.

Decía yo no haber conocido a Codera, y claro es que esta aseveración es del todo cierta en lo que atañe a la persona, pero por otra parte, no sé si puedo decir — así, en abstracto — que no lo he conocido. Vengo, en efecto, con mis compañeros de expedición de su propia casa madrileña, donde aún se conservan algunos de sus muebles y en cuyas paredes todavía penden, invadidas por la sepia de los años, las fotografías a que él puso marco. Ayer mismo, como todos los días, manejamos en el que sigue siendo hogar de nuestro trabajo fichas — algunas de sus famosas fichas — repletas de su letrita regular y correcta, y manejamos libros que fueron suyos, que él compró y anotó, y que todavía ostentan en la portada el pequeño óvalo en tinta roja con que marcaba su pertenencia. No diré que todos los días, ni que vaya a durar mucho, pero aún se oye a veces entre aquellas paredes que esta cosa «no le gustaba a don Francisco» o que tal cachivache es «de los tiempos de don Francisco». Su atmósfera, convertida en tradición, sigue pesando sobre todos nosotros como una influencia inderogable.

No podemos aspirar, sin embargo, a ser los únicos depositarios de su recuerdo, y vosotros, que veneráis la memoria del Codera familiar y agricultor, o del Codera gran patricio de estas nobles tierras aragonesas, tenéis como herederos títulos igualmente

legítimos, aunque diferentes. Hoy es día de que los careéis y fundáis con los nuestros, que son únicamente los del Codera hombre de ciencia y fundador de una escuela: los del Codera arabista.

Poseemos algunas pequeñas biografías de don Francisco Codera y, sobre todo, la elocuente y completa semblanza con que don Eduardo Saavedra prologó los «Estudios de erudición oriental» que los discípulos y amigos, españoles y extranjeros, de Codera, dedicaron a éste en 1904. Quiere decirse que sabemos con suficiente pormenor las fechas y las etapas de su formación científica, que anduvo mucho tiempo fluctuando entre la carrera eclesiástica, la Teología, las ciencias exactas, físicas y naturales, las Leyes, la Filología clásica y la lingüística moderna hasta desembocar a la postre en los estudios arábigos, cuando en 1874 — a los treinta y ocho años — obtuvo por concurso la cátedra de Lengua árabe de la Universidad de Madrid. Pero nadie nos dice, y ya es imposible que nadie nos lo diga, ni creo fácil rastrearlos, cuáles fueron — si es que el azar no gobernó todo el negocio — los últimos móviles que determinaron esa vocación tan relativamente tardía. Aunque a sus dos apellidos puede buscárseles progenie árabiga, y aunque Aragón haya pesado tanto y tan hondo en los anales musulmanes de nuestra patria, se hace raro que, sin tradición visible con que empalmar, Codera, tanto tiempo ocupado en disciplinas muy distantes, se erigiera de golpe en campeón de una materia entonces exótica y poco frecuentada, con escasa trayectoria científica incluso en el extranjero, y que, además, la acometiera, no como nosotros lo hemos hecho, con más comodidad, es decir, siguiendo y ahondando un surco ya abierto, sino reaccionando bastante radicalmente contra los métodos que a la sazón se estilaban. ¿Le vino acaso la idea en Granada, donde fué unos años catedrático de Griego? En todo caso, en aquella Uni-

versidad, que conozco bien, por haber profesado en ella, no dejó rastro. Su arabismo es enteramente madrileño. Nunca tal vez averiguaremos la verdad.

Algunas veces, y siempre sin éxito, he recomendado a los aspirantes al doctorado que eligiesen como asunto de su tesis la evolución del arabismo español, arrancando de la Edad Media para llegar hasta nuestros días, pues sería, a mi juicio, una calicata fecunda en nuestro pensamiento científico a la vez que una historia por extremo divertida. A falta de ella, intentemos imaginarnos, sólo aproximadamente, cuál era el panorama del arabismo científico e internacional cuando Codera inicia su labor en dicho terreno. En Europa — donde el Barón Silvestre de Sacy, hacía menos de un siglo, había fundado en serio la gran tradición orientalista — refulgía, casi sin rival, el astro de Dozy. Del que hoy llamamos el Oriente medio, se sabía muy poco en los centros universitarios, y todo lo más llegaban algunos libros. Marruecos permanecía amurallado, como una China occidental, y sólo Argelia y la Regencia de Túnez, en las que surgía un orientalismo llamado a más altos destinos, proporcionaban a los europeos un fácil punto de contacto con el Islam moderno. ¿Con qué arabistas contábamos entonces en España? No eran gran cosa. Muerto el curioso arabismo hispano de la Ilustración, esfumada ya la un día brillante estrella de Conde, el pseudo-orientalismo romántico se había extinguido también con la inolvidable figura de aquel gran escritor que fué Estébanez Calderón, «El Solitario» († 1867). Gayangos, el más directo antecesor de Codera, que había de morir en Londres el 1897, era más bien un aficionado distinguido, aunque notable; un dócil secuaz de Dozy, cuyos sofiones soportaba impertérrito; un anglómano con mundo, a caballo entre el árabe y la literatura española; coleccionista, bibliófilo y hasta acaso ligeramente bibliopirata. Los demás, aun siendo algunos sobresalientes, como Lafuente Alcántara, muerto

prematuramente en 1868 (nada más lejos de mi ánimo que hacer ahora aquí una enumeración completa, fuera de lugar), contaban poco, por su escaso radio o su corta vida, a excepción de Simonet, el más distinguido contemporáneo de Codera (muerto como Gayangos en 1897), cuyo indudable talento nublaban su casi nula habilidad pedagógica y el espíritu de partido antiárabe que falseaba su visión de nuestra Edad Media.

Frente a todo lo que estos nombres significan, veamos qué hizo Codera y cómo lo hizo, advirtiendo que voy a intentar ponerlo de relieve — claro que muy brevemente — con entera libertad de juicio y de expresión, pues contra el parecer de muchos y, entre ellos, de algunos de mis amigos, creo que el panegírico desmedido es perjudicial, o, en el mejor de los casos, anodino, y que no hay posibilidad de biografía sin claroscuro, pues la luz de los méritos no puede resaltar sino al contraste de la sombra de los fallos, inherentes, por lo demás, a toda naturaleza humana.

No tenía Codera dotes de escritor, a lo menos en eso que hoy llamamos prosa artística, aunque redactaba, naturalmente, con precisión y esmero nada comunes. No sé si esto es un defecto. Lo que sí sé es que, aun caso de serlo, tuvo para él la excelente virtud de alejarlo de la garrulería y de la hinchazón retórica tan extendidas en la falsa ciencia de su época. Sus escritos tienen así una frialdad científica de estremecedora novedad para aquellos tiempos. Su dedicación a la especialidad fué tardía, pero completa, y no mezcló su profesión con ninguna otra, con lo cual el orientalismo español perdió asimismo en él ese matiz de simulación y de diletantismo pintoresco que tiene en bastantes de sus predecesores y colegas dentro del siglo XIX. Él es ya, como Simonet, un puro profesional del arabismo.

No estaba tocado del morbo de la bibliopiratería, aunque no le faltaron ocasiones de contagio ni tentaciones de adquirirlo, y

ni siquiera fué coleccionista, como tantos eruditos de aquellas calendas. Tampoco custodiaba sus muchos libros con celosa guardia cancerbera; antes por el contrario, los prestaba, incluso a desconocidos, con el más insólito desprendimiento. «Más quiero perder algunos de mis libros — decía, según contó Menéndez Pidal al recibirlo en la Real Academia Española — que no guardarlos inútiles en el estante cuando alguien los necesita». Y cánones son éstos que él instituyó y que nosotros hemos procurado mantener vigentes, pues ni desde entonces se ha negado nunca en nuestra escuela un libro a quien lo ha menester, ni jamás se ha adquirido un libro o manuscrito simplemente por la preciosidad o la rareza, sino tan sólo por la utilidad de su contenido.

Siendo hombre de arraigadas convicciones religiosas y de acendrada piedad, no era, como Simonet, antiárabe, sino al revés, filoárabe, con amplitud de miras que nuestro grupo ha procurado también conservar siempre, y que han venido a coincidir — prueba palpable de su anticipado acierto — con la orientación de la apologética católica modernísima. Bien es verdad que esta manera de enfocar la civilización islámica procedía en Codera de la firmeza con que practicaba la cristiana y principalísima virtud — que muchos se obstinan con error en no considerar «cardinal» — de la justicia, a la que rendía devotísimo culto en ésa y en todas sus actividades, pues, como suele decirse, era hombre que, cuando la justicia reclamaba sus fueros, «no se casaba con nadie».

También al revés que Simonet, era Codera admirable profesor, con extraordinarias dotes de maestro, y no digo de «pedagogo», por ser ésta una palabra nada grata en nuestra escuela. Casi raya en la genialidad la simplificación de la gramática árabe que logró, para hacer asequible a sus discípulos tan difícil idioma, en unos apuntes litografiados, de que han llegado a nosotros mu-

chos ejemplares, como prueba del aprecio con que los estudiantes los guardaban. Su método es el mismo que, con insignificantes retoques, se sigue hoy con patente éxito en todas las cátedras españolas de árabe.

Procedía esta simplificación de su falta de engolamiento, de charlatanería y de pedantismo (nunca — nos dice Menéndez Pidal — ponderó «la importancia de la asignatura», sino que la demostraba andando); de su espíritu sistemático, claro y concreto; de su culto al hecho, que da a su obra un tinte, en el mejor sentido, «positivista», es decir, antirromántico y exento de todo género de prejuicios, rarísimo para su tiempo. Idéntica claridad, y por análogas razones, llevó a los estudios de numismática arábigo-española, que tanto hizo progresar con muchas monografías y con su magnífico y todavía vigente «Tratado» (1879), que, naturalmente, no es un catálogo, sino una clave; y de la misma honradez dió muestras en sus estimables trabajos de epigrafía, que tanto contrastan con las fantásticas y a menudo desvergonzadas «interpretaciones» (por llamarlas de algún modo) de Amador de los Ríos y congéneres. Su paciencia, su objetividad y sus dotes de observación le hacían repugnar la ciega aceptación no comprendida de cualquier criterio preconcebido o argumento de autoridad, y en la correspondencia que sostuvo con Dozy, que se conserva, se ve bien claro cómo con modesta firmeza logró vencer en ocasiones la soberbia del sabio holandés, que, a pesar de sus ínfulas de emperador de los arabistas, tuvo — porque era asimismo honrado — que cantar la palinodia ante su relativamente oscuro colega de Madrid.

Llegamos con esto al momento difícil, pero indispensable, en que hemos de hacer una observación esencial. Si algún timorato me escucha, sentiría — pero no me arredra — lastimarlo, porque, fieles a las enseñanzas de Codera, nos debemos a la verdad, y él desde el otro mundo nos anima a decirla. Codera — por lo

tardío de su vocación y por el desierto de buenos antecedentes españoles inmediatos — no llegó a poseer con total perfección la lengua árabe; y él lo sabía. No podemos compararlo, en maestría filológica, con muchos extranjeros que fueron sus contemporáneos. Pero añadamos en seguida, para tranquilidad de nuestra conciencia, que su labor, justamente por no estar basada, sino todo lo contrario, en la vanidad y en el lucimiento personal, ha sido mucho más fecunda que la de casi todos sus colegas de allende y aquende las fronteras. Era un temperamento de fundador. Veía con maravillosa diafanidad que había que hacer la verdadera historia política y cultural de la España musulmana y como había de hacerse; pero sabía desde el primer momento, porque era incapaz de simulación, que no la haría él, y con admirable espíritu de apostolado se dedicó a preparar los materiales para que la hicieran otros.

Sólo así se explican sus minuciosos trabajos metodológicos; sus precisas descripciones bibliográficas; la liberalidad con que sacrificó sus ingresos profesionales y su modesto peculio, mientras vivía como un monje, para formar, particularmente y sin ayuda de nadie, una riquísima biblioteca, a sabiendas de que en buena parte él no habría de utilizarla jamás; y el que pasara la mayor parte de su vida redactando millares y millares de papeletas, es decir, levantando ascéticamente el andamiaje del futuro en ese fichero que hoy constituye el más útil y conmovedor de nuestros tesoros. Asombra pensar la modernidad con que Codera inauguró, por así decirlo, en España métodos que hoy se juzgan indispensables y que entonces eran poco menos que revolucionarios. Se comprenderá lo que quiero decir, aunque las comparaciones sean odiosas, si pensamos lo que representan los montones de cédulas de Codera frente a aquel inmenso archivo viviente, pero no escrito, que era Menéndez y Pelayo, genial culminación de un tipo de erudición llamado a desaparecer como

técnica. E idénticas dotes anticipadoras puso en la exploración de los tesoros bibliográficos orientales. Lo que, habida cuenta de los tiempos, representa, como idea rectora y como realización, su «Misión histórica en la Argelia y Túnez» (1888), es profético avance de lo que contemporáneamente ha llevado a cabo en el Africa del Norte la moderna escuela orientalista francesa. Muchas veces he dicho que la obra de Lévi-Provençal está contenida en germen dentro de la semilla de Codera.

No he hablado hasta ahora, y por su celebridad lo haré a toda prisa, de la más conocida de sus empresas, al mismo fin orientada; quiero decir, la edición de los diez volúmenes de la «Bibliotheca Arabico Hispana». Hoy, que la tenemos a mano, vemos con paladina evidencia que sin ella no podríamos dar un paso, y, aun con los medios de que actualmente se dispone, si nó estuviera hecha, nos costaría ímprobo trabajo ponerla en marcha, tras mil cabildeos y la constitución de varios comités y la formulación de mil intrincados presupuestos. ¿Cómo lo hizo Codera? Como es historia archiconocida, repitémosla sin rodeos ni adjetivos. Hasta que el robusto hombro de Ribera apoyó la mole de los últimos tomos, los primeros los imprimió Codera solo, convirtiendo su propia casa en oficina tipográfica, donde los cajistas, que eran los alumnos universitarios, pagados del bolsillo del profesor, pasaban al plomo cientos y cientos de biografías directamente sobre los códices del Escorial. Una suscripción a 100 ejemplares del Ministerio de Ultramar era todo el apoyo oficial a la hazaña. Sólo pensar en ello pone los pelos de punta.

Sí; Codera, con heroica modernidad, planeó la historia de la cultura musulmana en España, trazando unas líneas generales dentro de las cuales seguimos y tal vez sigamos moviéndonos por mucho tiempo. En ese edificio gigantesco y todavía en construcción, él, personalmente, puso algunos valiosos sillares, como su

«Decadencia y desaparición de los Almorávides en España», sus estudios sobre la Reconquista pirenaica, su discurso de recepción — con tema filológico — en la Real Academia de la Lengua (1910), y, en fin, sus monografías, luego recogidas en los «Estudios críticos de historia árabe española». Pero su labor de cantero, con ser bastante para haberle asegurado la celebridad, nada vale en parangón con su genial instinto de arquitecto. La prueba es que, como cantero — para seguir usando esta imagen — se cansó pronto y, al fin de sus días, le fué ganando un perceptible escepticismo, sin duda exagerado, que no era sino deformación patológica de sus cautelas de método. «Una consulta dirigida a Codera — ha dicho Menéndez Pidal en 1910 — suele tener un resultado desconsolador, porque, lejos de conducir a una solución, acaba en un encogimiento de hombros, gesto habitual del maestro». Traducidos gráficamente, esos encogimientos de hombros son los puntos suspensivos y los signos de interrogación que erizan sus últimos escritos. Pero aun esa hipercrítica era, a la postre, aleccionadora: «Bien recuerdo — sigue comentando don Ramón — lo educador que para nosotros, sus alumnos, resultaba ese ademán, por lo mismo que es tan poco frecuente».

Femo haber abusado con exceso de vuestra benevolencia, y voy a concluir en seguida con unas breves reflexiones sobre lo que antes he llamado temperamento de fundador de Codera.

Llevamos fama los arabistas españoles de ser un grupo homogéneo y compacto, unido por vínculos casi familiares desde hace cerca de un siglo, y se nos suele poner por modelo de unión y de continuidad que chocan con el feroz individualismo de nuestra raza. En efecto, así es, gracias en muy buena parte a don Francisco Codera. Y ojalá podamos seguir siendo así mucho tiempo, porque esa unión y esa continuidad no son un don gratuito, sino un tirante esfuerzo, perpetuamente amenazado, no

sólo por las mudanzas de toda índole de los tiempos, sino también por ese azar, pendiente siempre de un hilo, que es hallar el discípulo valioso que pueda seguir adelante.

Tuvo don Francisco Codera muchos alumnos, que indudablemente lo querían; pero, a pesar de las dotes de sacrificio, de proselitismo y de abnegación que antes he intentado ponderaros — bien fuese por lo difícil y arriesgado de la materia, bien por la sequedad y arisquez de su carácter, cuando no se le conocía en la intimidad, bien por la falta de dotes para esta especialidad entre los que le rodeaban —, la realidad es que no tuvo más que un verdadero discípulo: don Julián Ribera. Como éste era sencillamente genial, y como además encontró pronto su continuador y amigo del alma en otro discípulo suyo, no menos genial, que fué mi llorado maestro don Miguel Asín, la escuela — que, por una serie de felices azares, podemos llamar aragonesa — logró afianzarse fácilmente. ¡Qué satisfacción no sería la de Codera en sus últimos años, cuando vivía con Asín en Madrid, y veía realizarse muchos de sus sueños científicos y aun otros en que nunca pensó! ¡Cómo sentiría recompensados sus afanes y la abdicación de su cátedra que hizo en Asín, para abrirle un camino que se le presentaba difícil! ¡Con qué placer no le dejaría sin condición ni cortapisa sus monedas, sus libros y sus papeletas, contemplando elevarse gallardo el edificio proyectado y teniendo por asegurada su obra! Codera pudo comprobar con satisfacción en sí mismo que no hay recompensa científica equiparable a la fundación de una escuela, y que más que cien libros, vale dejar un discípulo capaz de mantenerse leal al pasado y de horadar nuevos cauces para el porvenir.

Desde la muerte de Codera mil cosas han pasado sobre nuestro grupo: iguales ejemplos de abnegación, de abdicación y de desprendimiento; luchas científicas y sonadas victorias; ampliación insospechada de horizontes y de medios de investiga-

ción, desgracias de la patria, y, por último, el paso implacable — y, en nuestro caso, siempre prematuro, cuando no trágico — de la muerte. Nuestras filas, si puede llamarse filas a un puñado de personas, hacen fieles cara al futuro, más asistidas de medios materiales, más ricas de una larga tradición, pero infinitamente más desvalidas, más diezmadas, desposeídas de la talla de los gigantes que nos precedieron, cercadas de nuevas solicitudes y de inéditos problemas. Por eso me ha parecido providencial esta ocasión que nos habéis deparado de contemplar nuestra más honda raíz y de meditar sobre ella. La comparación no es nueva en mí; la hice hace tiempo: «Dentro de nuestra Escuela — dije entonces — Gayangos fué el terreno propicio; Codera, la raíz sustentadora; Ribera, el vigoroso tronco; Asín, la flor y el fruto». Corrijo ahora el tiempo verbal: Codera no «fué», sino que «es» nuestra raíz, porque, si el árbol vive, es porque la raíz sigue viva. Y justo es que, de cuando en cuando, para enfrentarse con mundos desconocidos, para evitar peligros y desviaciones, en suma, para aprender y para orientarse, las trémulas ramitas que somos los supervivientes y los actuales responsables de los destinos del arabismo español nos asomemos a esta raíz soterraña y todavía nutricia del sabio insigne cuyo recuerdo conmemoramos.

Con Ribera y Asín — es de justicia y sería absurdo no proclamarlo — la escuela de arabistas españoles ha progresado enormemente; pero nosotros no olvidamos a Codera, y él, desde su mundo mejor, seguramente tampoco nos olvida y se alegra de nuestro avance. Oficialmente nos llamamos hoy con orgullo «Instituto Miguel Asín»; pero, en la intimidad y como nombre familiar, queremos seguirnos llamando siempre como se llamaban Ribera y Asín, aceptando el cariñoso remoquete con que los distinguían en confianza: «los Beni Codera».

ŠĀDILĪES Y ALUMBRADOS ¹

P A R T E Q U I N T A

[LA DOCTRINA ŠĀDILĪ DEL «DEJAMIENTO» EN RELACION CON LA DE LOS ALUMBRADOS, QUIETISTAS Y DEJADOS] ²

[MATERIALES PREPARATORIOS] ³

(Continuación.)

[5.] IMPECABILIDAD⁴ DEL «DEJADO»

bū-l-Hasan al-Šādilī: Impecabilidad del dejado.

(*Ṭabaqāt Šaʿrānī*, II, 9.)

TODA virtud que no produce, al practicarla, luz o conocimiento místico, no has de reputarla como mérito, y toda acción mala que produce temor de Dios y retorno hacia Él, no has de reputarla como falta... Hay dos virtudes con las cuales no daña la muchedum-

¹ [Cf. AL-ANDALUS, IX [1944], 321-345; X [1945], 1-52 y 255-284; XI [1946], 1-67 y 263-274; XII [1947], 1-25 y 245-265; XIII [1948], 1-17 y 255-273; XIV [1949], 1-28 y 253-272, y XV [1950], 1-25. Sobre el plan general de la obra véase, aparte el prólogo, XI [1946], 2-4 y 66-67.]

² [Cf. AL-ANDALUS, XIV [1949], p. 253, nota 2.]

³ [Recordamos lo dicho en AL-ANDALUS, XII [1947], p. 1, nota 2.]

bre de los pecados: la complacencia resignada con los decretos de Dios y el perdón del prójimo... Guárdate de detenerte en las criaturas. Antes bien, niégales la eficacia de sus daños y beneficios, pues que de ellas no proceden; considéralas como si de Dios te viniesen, y refúgiate en Dios contra ellas, viendo el decreto divino en ellas, sea favorable o adverso para ti y para ellas, y sin temerlas de manera que este temor te prive de temer a Dios solo...

No se puede decir del devoto que ha huído ya de los pecados, sino cuando el recuerdo de éstos no le viene ya a las mientes, pues la verdadera fuga consiste esencialmente en el olvido de la cosa de la cual se huye. Esto, respecto de los perfectos. Y si no se trata de éstos, hay que huir de los pecados mediante el combate ascético ¹.

Ibn 'Aṭā' Allāh: Impecabilidad de los elegidos.

(*Tanwīr*, 18, 19.)

Dios decretó *ab aeterno* que Adán comería del árbol prohibido, pero también decretó que el hecho de comer de él no sería motivo para que Adán se alejase de Dios, ni para negarle sus gracias, sino, por el contrario, serviría de ocasión para mostrarle su amor y su singular providencia para con él. Por eso dicen los maestros de espíritu: «No le daña el pecado a aquel a quien Dios así lo decreta por su eterna providencia especial... El pecado de Adán no fué rebelión y oposición a Dios, sino un simple olvido...; ni tampoco, por ende, le privó del amor de Dios.»

Ibn 'Abbād de Ronda: El pecado es, a veces, mejor por sus efectos que la virtud.

(*Šarḥ Hikām*, I, 64-65.)

«Abrete Dios a veces la puerta de la virtud, pero no la de su aceptación por Él. En cambio, permiten a veces sus decretos que peques y que tu pecado sea causa ocasional de que te llegues a Él.»

¹ Cf. al-Sakāk, sentencia 26, cuartillas 73-74: «Las obras de virtud no sirven para aumentar [los dones decretados por Dios] ni los pecados para disminuirlos».

No conviene que el devoto ponga su mirada en la forma exterior de las cosas, sino, más bien, que mire a su esencia real y verdadera. La forma exterior de las obras buenas no implica necesariamente por sí misma que Dios las acepte, puesto que pueden adolecer de defectos que dañen a la pureza y sinceridad de intención y las hagan por eso inaceptables a los ojos de Dios. Asimismo, la forma exterior del pecado no implica necesariamente por sí misma que Dios expulse y aleje de sí al pecador; antes bien, puede a veces ser el pecado causa ocasional para que el pecador se acerque a Dios y se ponga en su presencia. Por eso se ha dicho que a veces un pecado introduce al pecador en el paraíso... Y esto es así, porque, al practicar la virtud, cabe muy bien que el alma se envanezca de sus actos buenos, se apoye y afine en ellos, se enorgullezca de practicarlos y menosprecie a quienes no los practiquen, mientras que, por el contrario, al caer en el pecado, cabe muy bien que se acoja a Dios, le presente sus excusas y se estime pequeño, en comparación de quienes no han caído en pecado.

«Un pecado que tras de sí traiga el sentimiento de la propia vileza y miseria, vale más que un acto de virtud que tras de sí traiga sentimientos de vanagloria y orgullo.»

La vileza y la miseria son atributos propios del esclavo, mientras que la gloria y la grandeza, sus contrarios, son atributos propios del Señor. Por eso, no hay mérito alguno en la virtud, cuando de ella se sigue alguno de los atributos contrarios a la condición del esclavo, pues la inutilizan y destruyen. Asimismo, *no hay que hacer caso alguno del pecado*, cuando de él se siguen los atributos propios del esclavo, pues estos sentimientos lo borran y destruyen. Por eso, decía Abū Madyan: «El desfallecimiento del pecador vale más que la euforia del virtuoso.» Y el maestro Abū-l-ʿAbbās de Murcia decía: «Cabe muy bien que el virtuoso entre en la presencia de Dios lleno de esperanza en su misericordia y colmado de honor por todos a causa de sus virtudes, y creyéndose ocupar un alto rango a los ojos de Dios, sin que de él haga Dios ningún caso; y en cambio, es fácil que entre a su presencia el pecador y Dios lo colme de honores. Porque aquel

virtuoso llega lleno de orgullo por su virtud y puesta la mirada en sus propios méritos, mientras que este pecador entra con la conciencia de sus pecados con los que le ha ofendido.»

[6.] LOS MOTIVOS O RAZONES DEL DEJAMIENTO

Ibn 'Aṭā' Allāh: Los motivos del quietismo.

(*Tanwīr*, 11-15.)

Varios son los motivos que te han de llevar al dejamiento de tu albedrío en manos de Dios.

1º Tu convicción de que Dios te gobierna desde toda la eternidad. Sabes, en efecto, que Dios existía para ti, antes de que tú existieses para ti mismo. Así como Él te gobernaba ya, antes de que existieses y sin que tú tuvieses parte alguna en su gobierno, así también Él te gobierna después de que tú has venido a la existencia. Sé, pues, para Él ahora tal y como eras para Él entonces, y así, Él será para ti ahora tal y como era entonces para ti...

Antes de existir el siervo, era ya gobernado por la presciencia divina, aunque carecía entonces de realidad... Y si dijeres que, siendo entonces el siervo pura nada, ¿cómo podía ser objeto del gobierno de Dios?, responderé que las cosas tienen realidad en la ciencia de Dios, aunque no la tengan en sí mismas, y Dios ejerce sobre ellas su gobierno en cuanto que existen en su presciencia...

2º Que tú sabes que, al gobernar tú mismo a tu alma, es porque ignoras lo que más le conviene, pues todo el que tiene fe sabe que, si deja su propio gobierno en manos de Dios, con ese dejamiento logrará el mejor gobierno posible de su alma, según lo dice la palabra de Dios: «Al que en Dios se confía, con Dios le basta.» De modo que el gobierno de sí mismo consiste cabalmente en dejar de gobernarse, y el mirar por el bien del alma consiste en dejar de mirar por ella...

3º Tu convicción de que los decretos de la providencia divina no se cumplen con sujeción a tu propio gobierno, sino que, antes bien, la mayor parte de los hechos que te suceden, suceden sin que en

ellos intervenga tu gobierno, y los menos son aquellos en que tu propia dirección interviene. Ahora bien, el hombre discreto no edifica sin cimiento sólido. ¿Cómo, pues, se acabarán de alzar tus construcciones, si los decretos divinos las derrumban antes de que lleguen a su perfección?... Si pues tú te gobiernas a ti mismo y los decretos de la providencia siguen un curso diferente de lo que tú te has propuesto, ¿qué utilidad tendrá un gobierno al que la providencia no le ayuda? Es claro que no debe gobernar sino Aquel que en sus manos tiene las riendas de los decretos.

4° Tu convicción de que es Dios el encargado de gobernar las cosas de su reino, altas y bajas, ocultas y aparentes. Ahora bien, así como le dejas a su arbitrio el gobierno de sus cielos y su tierra, déjale también a su arbitrio el gobierno de tu propia existencia en estos mundos, puesto que, comparado tu ser con estos mundos, es como si fueras nada: los siete cielos y las siete tierras son, en efecto, comparados con el trono de Dios, como una anilla perdida en el desierto. ¿Qué serás tú, pues, dentro del reino todo de Dios? Luego resulta supina ignorancia de lo que es Dios preocuparte del negocio de tu alma y pensar gobernarla... Porque si el siervo conociese a fondo a su Señor, se avergonzaría de presumir asociarse a Él en su gobierno...

5° Tu convicción de que tú eres propiedad de Dios y que, por lo tanto, no tienes derecho a disponer a tu antojo de lo que no es propio tuyo... Tú no admites que se te discuta la propiedad de lo que es tuyo; pero lo que tú tienes como propio no lo es, sino porque Dios te lo ha dado; de modo que no lo posees en propiedad real y verdadera, sino que tan sólo se te atribuye en propiedad porque así lo establecen las leyes que determinan tu derecho a su posesión, aunque sin razón alguna sustantiva que reclame esencialmente que se te atribuya el calificativo de propietario. Por consiguiente, mucha menos razón tienes tú para discutirle a Dios el derecho a gobernar por sí lo que Él solo posee como verdadero propietario...

Después de realizada la venta, no tienes ya ningún derecho a disponer de la cosa vendida ni a discutir su propiedad, porque, si la vendiste, estás obligado a entregarla al comprador sin discusión ni disputa, y la pretensión de disponer de ella todavía equivale a violar el contrato de venta ya ultimado...

6° Tu convicción de que tú eres huésped de Dios, puesto que

este mundo es la casa de Dios, y tú vives en ella hospedado por Él. Ahora bien, deber del huésped es el no preocuparse de cosa alguna que compete al dueño de la casa...

7° La consideración de que Dios es el que sustenta y mantiene en el ser a toda cosa... en este y en el otro mundo: en éste, con sus dones y sustentos materiales y espirituales; en el otro, con sus premios y recompensas. Cuando el siervo considera, pues, que Dios es quien lo sustenta, y que en Él y por Él subsiste, no puede menos de dejar que Él lo guíe y conduzca, echándose confiado en sus manos y entregándose a Él, para que decrete lo que bien le plazca.

8° y 9° La consideración de que el siervo está obligado a cumplir toda la vida sus deberes de tal para con su Señor..., pues si su preocupación toda se cifra en cumplir las obligaciones propias de la servidumbre, esa preocupación única le impedirá ocuparse en el propio gobierno...

Deber del siervo de Dios es no preocuparse de cosa que compete a su Señor..., pues el espíritu de la morada de la servidumbre se cifra en la confianza en Dios y en la entrega a Él. Ahora bien, ambas virtudes se oponen al propio gobierno y al ejercicio del propio albedrío, asociado al gobierno divino. Antes bien, al siervo no le compete más que servir a su Señor, y al Señor le toca el otorgarle graciosamente sus beneficios...

10° Tú ignoras las consecuencias de los actos, de modo que quizá tú ordenes y gobiernes un negocio, creyendo que te será provechoso, y luego te resulte perjudicial, mientras que, en cambio, otras veces, de las adversidades se te sigan beneficios y recíprocamente... o que por manos de los enemigos logres ventajas y por mano de los amigos calamidades. Siendo, pues, esto así, ¿cómo es posible que el hombre inteligente se empeñe en gobernarse a sí mismo, a la vez que Dios lo gobierna, si ignora qué es lo que le conviene y lo que le perjudica para buscarlo por sí y para evitarlo respectivamente?...

¡Cuántas veces desees una cosa y Dios te la niega, y ello te produce disgusto y angustia en el alma, hasta que llegas a descubrir las consecuencias de la cosa, y conoces entonces que Dios te ha mirado con ojos de bondad, sin que te dices de ello cuenta! ¡Oh qué feo es querer sin inteligencia, y servir a Dios sin absoluta entrega a sus decretos!

[7.] LA METAFÍSICA DEL DEJAMIENTO

Abū-l-Ḥasan al-Šādilī: Sólo Dios es realidad. La criatura es como el polvo impalpable que sólo es visto en el rayo de sol.

(*Šarḥ Hikām*, I, 16.)

Contemplamos a Dios con la vista de la fe y de la certeza mística, y esa contemplación nos basta para no necesitar de indicios ni de pruebas apodícticas, y de esa contemplación inferimos la existencia de las criaturas. Pero ¿acaso existe en la realidad lo que no es Dios, único ser real y verdadero? Por eso, pues, no vemos a las criaturas, y, si no podemos decir que no las vemos, diremos que las vemos como a los átomos impalpables del polvo que en el aire flota, los cuales, si bien los examinas, no encuentras que sean cosa real.

Abū-l-Ḥasan al-Šādilī: El polvo en la luz, símbolo de la nada de las criaturas.

(*Ṭabaqāt Šāʿranī*, II, 7 y 8.)

Nosotros miramos a Dios con los ojos de la fe y de la certeza mística, y ello nos ahorra o excusa de las pruebas y argumentos de razón. Una vez que ya lo hemos visto, inferimos de Dios la existencia de las criaturas. Porque ¿acaso hay en la realidad cosa alguna, sino el Rey digno de ser adorado y servido, la Verdad? ¿Cómo, pues, no has de verlo? Ciertamente que no puedes, sin embargo, dejar de ver a las criaturas; pero, si las ves, las ves como al polvo atómico que en el aire flota, al cual, si lo tocas, no encuentras que sea cosa alguna...

El ṣūfī ve a su propio ser como al polvo atómico que en el aire flota: no es cosa que realmente exista, ni tampoco es cosa inexistente o no-ser, tal y como son las criaturas en la eterna ciencia de Dios ¹.

¹ Cf. sentencia 5^a de Abū-l-Ḥasan, apud al-Sakāk, cuartilla 23.

Abū-l-Ḥasan al-Šādīlī: Las criaturas no son más que nada.

(*Laṭā'if*, I, 207.)

«El hombre existió, después de que no había existido, y dejará de existir, después de haber existido. Por los dos extremos, pues, tenemos la nada; luego el hombre es nada.»

Quiere decir el maestro que las cosas criadas no tienen la realidad positiva del ser absoluto, porque este ser absoluto y verdadero es Dios no más, que en esto posee la unicidad, mientras que las criaturas no tienen ser más que en cuanto Dios se les ha dado. Ahora bien, el que tiene el ser recibido de otro, merece ser calificado en sí mismo como no-ser. Por eso el maestro Abū-l-Ḥasan al Šādīlī decía que el *ṣūfī* es aquel que ve a las criaturas como no existentes y, a la vez, como no inexistentes, según están en la ciencia de Dios. Y también decía que no creía que cosa alguna existiese, salvo el Rey y Señor verdadero. Y, si existiera, sería como los átomos del polvo que en el aire flotan, los cuales, si bien los examinas, no encontrarás que sean cosa alguna... A lo que más se parecen las cosas criadas, si bien las miras con la vista interior, es a las sombras, pues la sombra carece de ser en cualquiera de los sentidos de la palabra ser; pero tampoco son nada, en cualquiera de los sentidos de la palabra nada.

Mas aunque afirmes la calidad de sombra en los efectos, no por eso borras la unicidad de la causa que los produce, pues la cosa tan sólo se duplica por su semejante. Así también, la sombra que uno ve en las huellas de Dios no le impide ver a Dios, como tampoco la sombra que los árboles proyectan sobre el río impide a los barcos el navegar. De aquí se infiere también con evidencia que el velo de las criaturas no es cosa real entre tu alma y Dios, pues, si lo fuese, resultaría que el velo estaría más cerca de ti que Dios, siendo así que nada existe que esté más próximo a ti que Dios. La esencia del velo redúcese, pues, en verdad, a una mera ilusión o sospecha de velo, ya que a tu alma no le oculta la existencia de Dios el ser de cosa alguna, puesto que con Dios nada existe realmente. Lo que te oculta a Dios es tan sólo la ilusión de que coexiste con Él algo real. Es como si un

hombre pasase la noche en un lugar y quisiese salir al campo; pero al oír el rugido del viento en la ventana creyese que era el rugido del león y eso le impidiese salir; pero, al amanecer, no encontrase león alguno y se diese cuenta entonces de que el rugido había sido producido por la fuerza del viento en la ventana. No fué, pues, el león, sino la ilusoria aprensión del león, lo que le impidió salir ¹.

Ibn 'Aṭā' Allāh: Sólo Dios existe. La criatura no es ser ni privación.

(*Šarḥ Hikam*, I, 16.)

Dice Ibn 'Aṭā' Allāh en su libro *Tanwīr*: «Para los contemplativos, a lo que no es Dios no se le puede atribuir ni el ser real ni la privación del ser, porque con Dios no existe realmente lo que no es Dios, ya que de Dios se predica la unidad; ni tampoco puede atribuirse a lo que no es Dios la privación, porque no cabe que se le prive del ser más que a quien lo posea realmente. Si el velo de la opinión conjetural se descorriese, veríamos con los ojos la nada de las cosas singulares, brillaría la luz de la certeza mística, y esta luz ocultaría como con un velo la realidad de las criaturas».

Ibn 'Abbād de Ronda: Metafísica del quietismo: Sólo Dios es ser real; el resto es ilusión.

(*Šarḥ Hikam*, I, 92.)

No existe en verdad más ser real que Dios, pues los otros seres son tan sólo pura ilusión. Por consiguiente, no te oculta a Dios como con un velo más que la ilusión de la existencia de lo que no es Él. Ahora bien, las cosas ilusorias son falsas y vanas y, por lo tanto, no te ocultan a Dios...

Dice Ibn 'Aṭā' Allāh en sus *Latā'if al-minan*: «No hay cosa más semejante a la real-esencia de las cosas creadas, si bien las miras con los ojos de la vista interior, que la sombra, pues ésta carece de

¹ Cf. sentencia 9^a de Abū-l-Ḥasan, apud al-Sakāk, cuartillas 28-29.

todas las maneras y grados del ser y, a la vez, tampoco es puro no-ser, en cualquiera de las maneras y grados con que cabe concebir la nada. Así, pues, tan pronto como te consta la calidad umbrosa de las huellas de Dios, tiene que constarte que quien produce esas huellas es el único ser real, puesto que la cosa tan sólo se aparea y duplica con su semejante y parecida. Así también, a quien contemple la naturaleza umbrosa de las huellas de Dios, no pueden éstas impedirle que vea a Dios, como tampoco la sombra de los árboles sobre el río impide a los barcos navegar. De aquí se te hará también evidente que el velo no es cosa real entre ti y Dios, pues si lo fuese, estaría más cerca de ti que Dios, y no hay cosa que esté más cerca de ti que Dios, etc.»

Ibn ʿAbbād de Ronda: Sólo Dios es realidad. Las criaturas son privación de realidad.

(*Šarḥ Hikam*, I, 16.)

Los contemplativos coinciden todos en afirmar, con frases categóricas y con alusiones místicas y metafóricas, que todo lo que no es Dios es pura nada o privación de ser, atendida su esencia, y que de lo que no es Dios no se puede predicar la realidad, porque, si se le atribuyera la realidad, caeríase en la asociación y duplicidad del politeísmo místico, que es contrario a la sinceridad de intención, propia del contemplativo unitario...

Repugna, en efecto, a los contemplativos ver en la realidad a otro ser que Dios, porque sólo en Él contemplan la verdadera subsistencia y la continua permanencia en el ser ¹.

¹ Cf. San Juan de la Cruz, *Subida*, I, v, 7: «Que arroje todos los dioses ajenos, que son todas las extrañas aficiones y asimientos». — [Aquí se proponía tratar el autor, según una nota suya autógrafa, de *la esencia del dejamiento*; de *la esencia de la fe mística*, y de *la esclavitud o servidumbre*, según al-Sakāk, en las cuartillas de la traducción del propio Asín, 48 (sentencia 22), 49 y 49-55, respectivamente].

Ibn ʿAbbād de Ronda: Metafísica del quietismo; la nada de las cosas.

(*Šarḥ Hikām*, I, 93.)

Las cosas creadas son, *per se*, pura nada, y si se les atribuye realidad positiva, es porque Dios se les da y les hace existir; pero esa realidad es cosa accidental a ellas. De modo que la sola realidad necesaria y esencial es la del Ser Uno, que es Dios, cuya unidad es tal, que no puede ser mayor ni más completa, y de ella se sigue la inexistencia real de todas las demás cosas, pues si éstas existiesen también realmente, ya no cabría atribuir a Dios unidad alguna, puesto que habría multiplicidad numérica y dualidad.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Ver a Dios en toda cosa. Metafísica del quietismo.

(*Šarḥ Hikām*, I, 80.)

«Los devotos y ascetas se asustan de toda cosa porque están todavía ausentes de Dios en toda cosa. Si contemplasen a Dios en toda cosa, no se asustarían de ninguna cosa».

Los devotos y ascetas, como todavía se les oculta su Señor, a causa de que miran a sus propias almas y se cuidan de sus personales deseos e intereses, huyen de las cosas y de ellas se asustan, cabalmente porque caen todavía dentro de la órbita de sus miradas...

Por eso decía el maestro Abū-l-Ḥasan al-Šādilī: «Importancia grande les doy, cuando a ellas renuncio.» Temen, efectivamente, los ascetas que las cosas les estorben el logro de sus propósitos espirituales y les impidan conseguirlos, puesto que todavía sienten inclinación a ellas y les sugieren tentaciones. En cambio, si fuesen ya de los que a Dios conocen y lo aman, de seguro verían a Dios aparente en las cosas todas y esta visión les sería de tanto consuelo, que les impediría verse a sí mismos, y no se asustarían de las cosas, ni temerían ser de ellas tentados, ya que sabrían que las cosas son, bajo esta conside-

ración, inexistentes e irreales. Por eso Dios te manda en esta vida que mires a las cosas para ver en ellas a tu Señor con las luces que Él te envía, mientras que en la vida futura lo verás ya sin el velo de las cosas.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Metafísica del quietismo. Ver a Dios en todas las cosas sin poner en ellas su apoyo.

(*Šarḥ Hikām*, II, 8.)

«El que llega a la intuición contemplativa de Dios, lo ve en toda cosa. El que llega a la inconsciencia extática por la intuición contemplativa de Dios, pierde conciencia de toda cosa. El que llega a la morada del amor de Dios, no prefiere cosa alguna a Dios».

En la morada de la intuición contemplativa de Dios [*maʿrifa*] el alma se ve a sí misma y a las criaturas, pero tan sólo en cuanto Dios aparece en ellas. En la morada de la inconsciencia extática por intuición contemplativa de Dios, al alma se le oculta su propio ser y el de toda cosa que no es Dios. En la morada del amor de Dios, el alma prefiere a Dios, más que a todas sus voluntades y deseos.

Ibn ʿAbbād de Ronda: La metafísica del quietismo.

(*Šarḥ Hikām*, I, 66-67.)

«Dios te ha otorgado el beneficio de la creación primeramente, y en segundo lugar el de la continuada conservación.»

En esta premisa universal y genérica entran dos gracias especiales que no deben olvidarse, a saber: la gracia de la creación de la fe y del amor de la virtud en el corazón, y su conservación constante, así como también la de la aversión a la infidelidad y al pecado, pues ambas son de las máximas gracias de Dios, para cuyo logro no tiene intervención alguna el hombre, ni modo de conciliárselas, pues si Dios

no se las otorgara de continuo, perderíase extraviado en las tinieblas del error y naufragaría en los mares de la ignorancia... Debe, por tanto, el devoto reconocer el valor de estos beneficios, y encomendar al Señor su conservación y guarda, sin confiar para ello en su propia inteligencia y sabiduría...

«Tu miseria te es esencial, y las cosas creadas por Dios para tu subsistencia te las envía cabalmente para recordarte esa indigencia tuya que bajo ellas se oculta, porque la miseria esencial no la hacen desaparecer las cosas accidentales que te sobrevienen.»

Desde el momento en que las dos gracias de la creación y de la conservación te son tan indispensables, que sin ellas tú no serías nada por tu esencia, es evidente que la indigencia te es esencial y que la necesidad es inseparable de tu ser, aunque estés enriquecido con ambas gracias, pues ellas te son accidentales, y lo accidental no hace desaparecer a lo que es esencial. Si Dios, pues, te envía las cosas que conservan tu ser, es tan sólo para recordarte con ellas tu indigencia esencial, que bajo ellas late, y la necesidad inherente a tu ser...

Dice Ibn 'Aṭā' Allāh en 'sus *Lata'if al-minan*: «La esencia del siervo de Dios le da como consecuencia el ser necesitado, puesto que es contingente, y todo lo contingente necesita de alguien que le dé la existencia y se la conserve. Así como Dios es siempre rico, así también el siervo necesita siempre de Él, tanto en la vida presente como en la futura. Aunque entre en el paraíso, también allí necesita de Dios, si bien allí esa necesidad queda sumergida bajo los favores divinos que la envuelven. Cúmplense así los decretos de su providencia en todo estado, tanto en lo oculto como en lo visible, así en esta vida como en la otra.»

«El mejor de tus estados de espíritu es aquel en que contemplas la realidad de tu indigencia y retornas a la realidad de tu vileza.»

Esto es así, porque en ese estado es cuando te pones en presencia de tu Señor y dejas de mirar a los medios y a las causas segundas, que son las que te alejan de Él y te lo ocultan. Por eso tales momentos son sin duda los mejores para ti, tus festividades y pascuas.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Metafísica del quietismo.

(*Šarḥ Hikam*, I, 84.)

Si contemplas tu ser y sus accidentes todos, verás que nada de todo ello es tuyo ni de ti, sino préstamo que has recibido. Y así, no verás tu existencia, sino por la de Dios; ni tu permanencia en el ser, sino por su conservación; ni tu gloria, poder, riqueza, etc., sino por la gloria, poder y riqueza de Dios. Mas esta visión contemplativa no se te realizará por completo, sino mediante la certeza en la visión de los atributos propios de tu servidumbre, es decir, tu nada real, tu pobreza, tu vileza y tu impotencia.

San Juan de la Cruz: Sólo Dios es realidad. Las criaturas son nada, comparadas con Dios.

(*Subida*, I, iv, 3, 4.)

Porque todas las cosas de la tierra y del cielo comparadas con Dios, nada son... Que todas las criaturas de ella [la tierra] eran nada y que la tierra era nada también... De manera que todas las criaturas en esta manera nada son... De manera que todo el ser de las criaturas comparado con el infinito ser de Dios, nada es¹.

† MIGUEL ASÍN PALACIOS.

(*Concluirá:*)

¹ Es notable coincidencia la del símil de San Juan de la Cruz, del rayo de luz que sólo es visible por los átomos que en él flotan, con el símil de los šādiliyes para ejemplificar la nada de las criaturas y la sola realidad de Dios, tan repetido en los textos traducidos anteriormente. Cf. Baruzi, 494, 626.

THE VERSION OF THE GOSPELS USED IN MEDINA CIRCA 700 A. D.

MUSLIMS have always maintained that the apostleship of Muḥammad was foretold in the Scriptures, both in the Old and in the New Testament. With stories about individuals who claimed to see in the Arabian prophet the promised deliverer we are not concerned. They have been discussed by most Orientalists and there is little or nothing new to be said about them. But in the earliest prose work in the Arabic language that has come down to us, the *Sira Nabawiya* of Ibn Ishāq, there is a citation from the Gospel of St. John in support of this claim — a citation of quite unusual interest because it tells us what text of the New Testament was known in Medina in the early 8th century A. D. That it is a translation, and not, as might at first sight seem possible, a defective quotation from memory will become certain as we proceed.

Since it will prove difficult, if not impossible, to show how and whence and by whom this copy of the Gospels became known in Medina it is worth while to set down in the barest outline the facts we know about the author. Muḥammad ibn Ishāq was the grandson of a man — probably a Christian — who was captured in a church at ʿAyn Tamr in ʿIrāq, and brought to Medina. Ibn Ishāq was born c. 85/704 and at an early age devoted himself to the study of tradition — not from the point of view of a lawyer or theologian, but primarily as a historian. He went to Egypt in search of information, returning to Medina in 115/733. There he completed his work, gathering

his material from the citizens of the town. Mālik ibn Anas detested him, probably because he regarded him as a trespasser on his preserves, and in the controversy that arose Ibn Ishāq scored some telling points against his enemy. However he found it wise to quit his native city and after enjoying the patronage of the early Abbasid caliphs he died in Baghdad c. 150/767.

The following extract from the *Sira*¹, therefore, may be said to represent a text of the New Testament to which the author had access sometime in the second quarter of the 8th century A. D.

قَالَ آئِنُ إِسْحَاقَ :

وَقَدْ كَانَ فِيمَا بَلَّغَنِي عَمَّا كَانَ وَضَعَ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ
فِيمَا جَاءَهُ مِنَ اللَّهِ فِي الْإِنْجِيلِ لِأَهْلِ الْإِنْجِيلِ فِي صِفَةِ رَسُولِ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، مِمَّا أَثْبَتَ يُحَنِّسُ الْحَوَارِيُّ لَهُمْ
حِينَ نَسَخَ لَهُمُ الْإِنْجِيلَ عَنْ عَهْدِ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهِمْ ، أَنَّهُ قَالَ : « مَنْ
أَبْغَضَنِي فَقَدْ أَبْغَضَ الرَّبَّ . وَلَوْ لَا أَنِّي صَنَعْتُ بِحَضْرَتِهِمْ صَنَائِعَ
لَمْ يَصْنَعَهَا أَحَدٌ قَبْلِي مَا كَانَتْ لَهُمْ خَطِيئَةٌ . وَلَكِنْ مِنَ الْآنَ
بَطَرُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ يَعْزُّوْنِي ، وَأَيْضًا لِلرَّبِّ . وَلَكِنْ لَا بُدَّ مِنْ
أَنْ تَتِمَّ الْكَلِمَةُ الَّتِي فِي النَّامُوسِ : أَنَّهُمْ أَبْغَضُونِي مَجَانًا — أَيَّ
بَاطِلًا فَلَوْ قَدْ جَاءَ الْمُحَمَّمْنَا هَذَا الَّذِي يُرْسِلُهُ اللَّهُ إِلَيْكُمْ مِنْ
عِنْدِ الرَّبِّ وَرُوحِ الْقِسْطِ ، هَذَا الَّذِي مِنْ عِنْدِ الرَّبِّ خَرَجَ ،

¹ Das Leben Muhammeds nach Muhammed Ibn Isbāk herausgegeben von Dr. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen, 1858, p. 149 f.

فَهُوَ شَهِيدٌ عَلَيَّ وَأَنْتُمْ أَيْضًا ، لِأَنَّكُمْ قَدِيمًا كُنْتُمْ مَعِيَ . فِي هَذَا
قُلْتُ لَكُمْ لِكَيْمَا لَا تَشْكُوا .

وَالْمُنْحَمَّا بِالسَّرْيَانَةِ: مُحَمَّدٌ؛ وَهُوَ بِالرُّومِيَّةِ الْبَرْقَلِيطُسُ،
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ.

I venture to translate this passage because the very familiarity of the words may well cause us to overlook the different meaning which they would inevitably convey to the ordinary Arab reader:

«Among the things which have reached me about what Jesus son of Mary stated in the Gospel which he received from God for the followers of the Gospel, in applying a term to describe the apostle of God (God bless and preserve him!), is the following; it is an extract ¹ from what John the Apostle set down for them when he wrote the Gospel for them from the Testament of Jesus son of Mary (Peace be upon him!): «He that hateth me hateth the Lord. And if I had not done in their presence works which none other before me did they had not had sin: but from now they are puffed up with pride and think that they will overcome me and also the Lord. But the word that concerns the Nāmūs must be fulfilled 'They hated me without a cause', i. e. without a reason. But when the Comforter has come whom God will send to you from the Lord's presence, and the spirit of truth which will have gone forth from the Lord's presence, he (shall bear) witness of me, and ye also because ye have been with me from the beginning. I have spoken to you about this that ye should not be in doubt». The Menahhemānā (God bless and preserve him!) in Syriac is Muḥammad; in Greek he is the Paraclete».

In order to show the relation of this text to the Textus

¹ John 15, 23 f.

Receptus I set out below the Latin Version wick differs hardly at all from the Syriac Peshitta Version:

23. Qui me odit et Patrum meum odit. 24. Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent: nunc autem et viderunt et oderunt et me et Patrem meum 25. Sed ut impleatur sermo qui in lege eorum scriptus est quia odio me habuerunt gratis. Cum autem venerit Paracletus quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me; 27. Et vos testimonium perhibetis, quia ab initio mecum estis. XVI, 1. Haec locutus sum vobis ut non scandalizemini.

It will be apparent to the reader that Ibn Ishāq is quoting from some Semitic version of the Gospels, otherwise the significant word *munahhemānā* could not have found a place there. This word is not to be found in the Peshitta version, and in the Eastern patristic literature as will appear below it is applied to our Lord Himself. Furthermore the Peshitta, Old Syriac, and Philoxenian versions all write the name John in the form *Yuḥanan*, not in the Greek form *Yuḥannis* found in the Arabic text. Accordingly to find a text of the Gospels from which Ibn Ishāq could have drawn his quotation we must look for a version which differs from all others in displaying these characteristics. Such a text is the Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels¹ which will conclusively prove that the Arabic writer had a Syriac text before him which he, or his informant, skilfully manipulated to provide the reading we have in the *Sīra*.

In the following notes the peculiar readings of the Lectionary will be discussed first, and a discussion of the Islamic turn which has been most skilfully given to the text will follow, together with a few observations on the 'Syrian' character of

¹ *Evangeliarum Hierosolymitanum*, ed. Count F. M. Erizzo, Verona, 1861, p. 347, and *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels* re-edited from two Sinai MSS and from P. de Lagarde's edition of the *Evangeliarum Hierosolymitanum* by Agnes Smith Lewis and Margaret Dunlop Gibson, London, 1899, p. 187.

the Arabic. Apart from the spelling of the name Johannes, noted above, the renderings of *Paracletus* and *Spiritus veritatis* are crucial. It has long been recognized that the Palestinian Syriac Lectionary has been strongly influenced by Jewish Aramaic and nowhere is this more perceptible than in their rendering of Paraclete which the Syriac Versions and the Vulgate simply transliterate, preserving the original Greek term as does the English Bible in some places. The word Paraclete has been 'naturalized' in Talmudic Literature and therefore it is strange that the Syriac translators of the Lectionary should have gone out of their way to introduce an entirely new rendering, which given its Hebrew meaning has, by a strange coincidence, the meaning 'Comforter' of the English Bible. (However if the Lectionary was intended for Jewish converts the word is not ill chosen, for the verb in Isaiah 40¹ *naḥamu* is translated *paraḳa-leite* by the LXX and *consolamini* by the Vulgate). But in ordinary Syriac no such meaning is known. There *menahemānā* means 'life-giver' and especially one who raises from the dead, while *nuḥāmā* stands for 'resurrection' in John 11, ^{24, 25}. Obviously this cannot be the meaning of our Lord's words in the passage before us. What is meant is one who consoles and comforts people for the loss of one dear to them, their advocate and strengthener, a meaning that is attested by numerous citations in Talmudic and Targumic dictionaries.

Secondly for *spiritus veritatis* the best MSS of Ibn Ishāq have *rūḥu 'l-qist*, which later writers have gratuitously altered to *rūḥu 'l-quds*. But *qist* is not 'truth', but rather 'equity' or 'justice'. Whence, then, came the word? There is no authority for it in the Old Syriac or Peshitta which read correctly *sherārā*. Again the answer is to be found in the Lectionary which has *rūḥa d'qushtā*, the correct meaning in Jewish Aramaic ¹.

Turning now to what we may call internal differences in

¹ The word *majjān* in 25 is Syriac and has to be glossed by the Arab author, but for our purpose it is neutral, as it is a good Syriac word often to be found in the Peshitta. Another indication of a Jewish dialect is *mesballab* in 26 where the Peshitta reads *mesbaddar* for *mittam*.

the Arabic text certain alterations in the interest of Islamic orthodoxy leap to the eye:

a) *aba*, father, (which can mean 'my father' in Syriac and Jewish Aramaic ¹) becomes *rabb*. Undoubtedly the alteration is intentional because, owing to the carnal association of fatherhood in Islam, father is a blasphemous term to use in reference to God and bears the stigma of trinitarianism. *Rabb* is similar in sound, and not entirely devoid of the same connotation, for the verb which denotes lordship and mastery can be applied also to the bringing up of children and thus in a sense a *rabb* can be an *ab*. The use of *rabb* here seems to point to a desire on the part of the translator to keep as near as possible to the original text of the Gospel.

b) In 24 the Arabic text is corrupt. The rare word *baṭirū* is an obvious error for *naẓarū*, 'they have seen', which all versions presuppose. *Wa-ẓannū* looks like another shot at the meaning from a mutilated fragment of an original *naẓarū*.

c) *Ya'uzzūnanī* I cannot account for. Pal. Syr. has *senau* and the Arabic translator has twice rendered *senā* correctly by *abghaḍa* in the preceding verse.

d) 25. By omitting *da kethibā* = *qui... scriptus est* and the pronoun in *namūshūn* = *in lege eorum* the translation given above results and instead of the Received Text of Christendom we have a mysterious prophecy about the *Nāmūs* which early Muslim commentators identified with Gabriel who is the Holy Spirit. One cannot escape the conclusion that the alteration is deliberate.

e) 26. By altering 'whom I will send to you from the Father' to 'whom God will send to you from the Lord' an impossible sentence results. As the words stand they can only mean that God will send a Comforter from Himself, but the language in which the statement is expressed is tortuous and unnatural and can only be the result of a violent alteration of the original text.

f) 16, ¹. All but Syrian Arabs would understand *shakk* to mean 'doubt'; but all versions agree in the rendering *scan-*

¹ Burkitt, *Evangelion da-Mepbarreshe*, II, p. 47.

dalizemini and this, too, is what Pal. Syr. has here. In classical Arabic *shakk* can mean to limp, be lame; but to limp is not necessarily to stumble (*athara*). In the dialect of the Lebanon *shakk* still means to fall headlong ¹, and the Syrian Arabs knew the meaning 'scandalized' ². Thus it would seem that the translator was himself a Syrian Arab.

Trustworthy information about the Christians of Arabia before and immediately after the rise of Islam is so scanty that it has seemed worth while to draw attention to this citation from the New Testament in such an early work as the *Sira*, in the hope that some scholar may be able to pursue the enquiry further. How far did this version of the Malkite Church penetrate competing as it must with the far more popular Peshitta and the probably still existing Old Syriac version? It would seem unlikely that it would have moved far outside its original Syrian orbit for the obvious reason that its strongly marked Jewish Aramaic would make it unintelligible in places to those unfamiliar with that dialect.

Nothing more than a probability can be hazarded; and it may well be that Ibn Ishāq obtained his information from some Syrian Christian. Ayla where there was a bishop fell to the Muslims before the prophet's death and it was not so far away in St. Catharine's Monastery on Sinai that the two MSS of the Lectionary were discovered within the last generation. Somewhere in this area would seem to be the most likely provenance of the text and one can feel reasonably certain that his informant was a Syrian Christian from the use of the word *shakk* instead of '*athar*' ³.

¹ I owe this information to my colleague Dr. Mājid Fakhri.

² Similarly in the Sūdān today, my colleague Dr. El-Tayyib tells me.

³ v. s. under (f.). This version seems to have been made with an eye to the many Palestinian Jews who joined the Byzantine State Church under pressure from the emperor Justinian (527-565). Later it was used in the diocese of Antioch and was also known in Damascus and Egypt. Fr. Schulthess, *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*, Tübingen, 1924, p 1, states that the earliest MSS of the Lectionary are not older than the beginning of the 9th century. If that be so then Ibn Ishāq's citation is a century older than any known text.

Generally when Ibn Ishāq speaks of Jewish prophecies or expectations of a Messiah he gives the names of his informants or some hint as to whence he got his information — but in our passage he uses the vaguest possible term *balaghani*, 'it has reached me'. Thus we may perhaps infer that his informant was a Christian. Had he been a Muslim Ibn Ishāq would have given his name. Possibly he asked a Christian whether Christ had promised that someone should follow him. He would be told of the promise of the descent of the Holy Spirit (which he would interpret to mean Gabriel coming to Muḥammad) and he would ask the Christian to translate the passage for him. He himself would edit the text and the result lies before us.

ALFRED GUILLAUME.

P. S. — Professor Gibb has drawn my attention to the notes on this passage in the *Encyclopaedia of Islam* (art. Indjil, p. 502). If my study is sound, the paragraph there will need correction. As we have seen the citation cannot belong to the 'vorislamische arabisch-christliche Schriftthum' as Sprenger, *Das Leben... des Mohammod*, i, 131, thought in 1861.

LA TEORÍA DEL «ZÉJEL» SEGÚN ŞAFĪ AL-DĪN HILLĪ

EN relación con las investigaciones referentes a la poesía popular hispanoárabe, es decir, el «zéjel» ¹, he tenido ocasión de estudiar una monografía sobre esta forma poética, sumamente valiosa y no utilizada por completo. Aludo al primer capítulo de la poética popular titulada *al-Ātil al-ḥālī* de Şafī al-dīn Hillī (m. 749 h.) ², contenida en dos manuscritos, de cuya mutua relación he hablado en otro lugar ³: el de Munich (Hm.), cód. ár. 528 (Aumer 224), f^{os} 1 a-55 b ⁴, y el de Istanbul (Hs.), Umumi 5542, f^{os} 15 b-69 a ⁵.

He aquí primeramente algunos datos sobre las anteriores utilizaciones parciales de dicho texto: M. Hartmann, que no conocía más que el manuscrito de Munich, sostiene que es «el único ejemplar» de «pacientes observaciones sobre las peculiaridades de los géneros en *lahn*» ⁶; en su misma obra *Das arabische Strophengedicht* cita dos pasajes y los traduce para completar su teoría de la «muwašṣaḥa», basada en Ibn Sanā' al-Mulk

¹ Bibliografía en *JRAS*, 1944, pp. 105-18.

² Cf., sobre él, Brock., *GAL*, 2^a ed., II, 206, n^o 8, y *Supplb.* II, 199.

³ W. Hoenerbach y H. Ritter, *Neue Materialien zum «zagal»*, I, *Ibn Quzmān*, en *Oriens*, III (1950), 266-315.

⁴ Los f^{os} 1 a-18 b están encuadernados correctamente; pero luego la sucesión del manuscrito hay que corregirla como sigue: 29 a-48 b; 19 a-28 b; 49 a-55 b.

⁵ Utilizado en fotocopias que puso amablemente a mi disposición H. Ritter.

⁶ *Das arabische Strophengedicht* (1897), p. 80.

(m. 608 h.)¹, y en sus *Arabische Lieder aus Syrien* compara algunas discrepancias dialectales respecto a la lengua clásica, citadas por el *Āṭil*, con fenómenos análogos en la poesía popular contemporánea². Ciertos textos, referentes sobre todo al empleo del *iṣrāb*, han sido utilizados en el ensayo de H. Ritter y el autor de estas líneas, titulado *Neue Materialien zum «zacal»*³. Por último, Hammer-Purgstall dió a conocer el breve extracto del *Āṭil* contenido en el *Mustaṭraf* (II, 185) de Ibšihī (m. circa 850 h.)⁴.

En las siguientes páginas el lector encontrará analizado por primera vez en su conjunto el capítulo del *Āṭil* sobre el «zéjel»; pero previamente convendrá suministrarle algunas breves indicaciones para facilitarle el acceso a esta difícil materia, que es, a la vez, literaria — en cuanto se trata de un género poético determinado — y filológica — en cuanto registra casos de divergencia de la norma lingüística, puestos de relieve por el metro.

1. — El género literario de que se trata es la poesía estrófica cuya rima común sólo aparece en el verso final (o en los versos finales) de varias estrofas, ligadas por esa rima común, pero dentro de las cuales puede haber cierta multiplicidad de metros y rimas. Esta poesía estrófica recibe el nombre de *muwaššaha*, si emplea la lengua literaria, con *iṣrāb*; y el de *zéjel* (*zaǧal*), si se vale de formas populares sin flexión (*laḥn*).

Sobre este género literario teníamos hasta ahora las siguientes preceptivas: para el *zéjel*, el prólogo puesto por Ibn Quzmān (m. 555 h.) a su colección de canciones titulada *Iṣāha* y dedicada a Waškī⁵; para la *muwaššaha*, el *Dār al-ṭirāz* de Ibn

¹ Pp. 114-16. — Los pasajes citados son: Hm. 12 a (sobre el origen y la terminología del «zéjel») y Hm. 2 a (géneros poéticos según la concepción de los *īrāqīs*).

² En ZDMG, LI (1897), pp. 178-180.

³ Cf. supra, p. 297, nota 3.

⁴ En JA, 1849, 248-51: Definición y clasificación temática del «zéjel» = Hs. 17 b-18 a, según la traducción turca del *Mustaṭraf* por Es'ad Efendi.

⁵ Cf. A. R. Nykl, *El Cancionero de Aben Guzmán*, Madrid 1933, páginas V-Λξ, y Gunzburg, reproducción facsimilar de *Le divan d'Ibn Guzman*,

Sanā' al-Mulk (m. 608 h.) ¹; y, para ambos géneros, el capítulo de la parte final de los *Prolegómenos* de Ibn Jaldūn (m. 808 h.) ². Al mismo tipo pertenecen las observaciones de Hillī (m. 749 h.), que discrepan de las de Ibn Sanā' al-Mulk en el sentido de que Hillī adopta la norma híbrida del *taznim*, aceptando *muwaššahas* con *lahn* y *zéjeles* con *īrāb*. De esta suerte inserta una *muwaššaha*, que Ibn Sanā' al-Mulk suprimió como *malḥūn*, e interpreta con mucha amplitud las reglas de Ibn Quzmān sobre cómo ha de evitarse el *īrāb* en el *zéjel*, añadiendo un sistema teórico como atribuído al genial cordobés. Vemos así el desarrollo paulatino de un género, siempre bajo el nombre de su poeta más famoso.

La cuestión de las licencias (pues no se trata sólo del *īrāb*) que, con respecto a la prosodia clásica, se encuentran en el *zéjel*, popular de por sí — hasta el punto de que los problemas lingüísticos son en él predominantes —, se enlaza con la otra cuestión relativa a la prioridad. ¿Cuál es anterior: la poesía con *īrāb* o la poesía con *lahn*? ¿Es el *zéjel* una «imitación popular de la *muwaššaha*» (Hartmann), o bien una forma paralela a éste, o bien el primer estadio de la *muwaššaha*? Ibn Jaldūn se inclina por la primera hipótesis, también aceptada por Hillī sin vacilaciones. M. Hartmann ³ señala, además, una solución más tardía, «cuando los dos géneros poéticos — *muwaššaha* y *zéjel* — son más conocidos».

La terminología del género estrófico es muy complicada en Hillī, a causa de que acude a la vez a denominaciones clásicas (como la de *baít* para el verso) ⁴ y a los tecnicismos de Ibn Sanā' al-Mulk (como el de llamar *jarýa* al refrán final de la canción). Ibn Sanā' al-Mulk, que no tiene un término especial que

1986, hojas 2-5. — El *Gran Diwān* de Ibn Quzmān, que se ha perdido y del que hablaremos (infra, p. 312, nota 2), tenía un prólogo parecido. *

¹ Trad. por Hartmann, *op. cit.*, pp. 95 ss.

² Trad., entre otros, por Hartmann, *loc. cit.*, p. 110. — [Según ha demostrado al-Ahwānī en *AL-ANDALUS*, XIII, 1948, pp. 20-22, el capítulo de Ibn Jaldūn está literalmente tomado del *Kitāb al-muqataṭaf min azābir al-ṭuraf* de Ibn Sa'īd al-Magribī. — *N. de la R.*]

³ *Op. cit.*, pp. 3-4.

⁴ Generalmente para la estrofa.

abarque toda la estrofa, distingue como los dos elementos de ésta, el *qufl* (o sea el *leitmotiv* inicial, más tarde llamado *maṭlaʿ*, y las partes posteriores de rima o rimas comunes con ese *leitmotiv*) y el *bait* (o sea la parte de la estrofa que tiene rimas especiales). Para él, el último *qufl* de la *muwaššaha* se llama *jarýa*. En Ibn Jaldūn, *simṭ* parece corresponder a *qufl*, y *guṣn* a *bait*, mientras que aquí, *bait* es la denominación de la estrofa completa ¹. Ḥilli, por su parte, llama también *bait* a toda la estrofa (rimas especiales que acaban en las rimas comunes), sin el *leitmotiv* (*maṭlaʿ*) que, como hemos visto, para Ibn Sanā' al-Mulk forma parte del *qufl*. Un *zējel* consta, pues, para Ḥilli, de *maṭlaʿ* y de varios *bait*s. La *jarýa* es, para Ḥilli, la parte del *bait* que consiste en el refrán (parte con rimas comunes) al fin de cualquier estrofa ² (*maṭlaʿ* y *jarýa* son en Ḥilli como *qufl* para Ibn Sanā' al-Mulk), y no solamente el refrán de la estrofa final (como en Ibn Sanā' al-Mulk).

Siendo esto así, ¿qué son entonces *qufl* y *guṣn* para Ḥilli? M. Hartmann suponía las siguientes correspondencias: 1º — El *qufl* de Ḥilli sería el *simṭ* de Ibn Jaldūn y el *qufl* de Ibn Sanā' al-Mulk (sin el *leitmotiv*), o sea, en los tres casos, la parte de la estrofa con rima común. 2º — El *guṣn* de Ḥilli sería el *guṣn* de Ibn Jaldūn y el *bait* de Ibn Sanā' al-Mulk, o sea la parte de la estrofa con rima especial.

Ahora bien: tras de estudiar concienzudamente el uso de *qufl* y de *guṣn* que hace Ḥilli, resulta que ambos términos designan «un verso», y no «grupos de versos». Así, *al-qufl al-rābiʿ* (Hs. fº 32 b) es el cuarto verso de una estrofa o *bait*, y *aqfāl al-bait* (Hs. fº 39 a) son, en una estrofa de cuatro versos, tanto los tres versos con rima especial como el último con rima común. Cae, pues, por su base la opinión de Hartmann, al menos en lo relativo a Ḥilli. Para éste, *qufl* es lo mismo el verso de rima común (es decir, en *maṭlaʿ* o *jarýa*) que el de rima espe-

¹ Cf. M. Hartmann, *op. cit.*, pp. 96, 99, 113, 115, 116.

² Cf., por ejemplo, Hs., fº 35 a: «Dice en una *jarýa* de este *zējel*»; fº 36 a: «Dice en una de las *jarýas* del *zējel*»; fº 40 a: «Dice en la *jarýa* de una estrofa de este *zējel*».

cial (Hs. f^{os} 32 *b*, 33 *a*, 33 *b*, 34 *a*, 35 *a*, 39 *a*, 42 *b*, 50 *b*). Y *guṣn* es un sinónimo de *quṣl*, sin que veamos la razón especial de su uso, aunque éste es mucho más limitado (Hs. f^{os} 31 *a*, 54 *b*). Hıllı no tiene denominación especial para el *quṣl* y el *bait* de Ibn Sanā' al-Mulk. Su tecnicismo adolece, por tanto, de una cierta decadencia, ya que usa equívocamente palabras que originariamente debieron de haber significado cosas distintas.

Los árabes, según M. Hartmann (*op. cit.*, p. 118), no han sido capaces de profundizar la teoría de la rima en la poesía estrófica. Ibn Sanā' al-Mulk no se lo propuso, y Hıllı se contenta con una aplicación superficial de la teoría de la rima en la poética clásica. Sólo ante ejemplos concretos se entera de si con las letras de *ridf* y de *waṣl* (vocal larga inmediatamente antes de la consonante de la rima, o vocal larga o breve + *b* inmediatamente después de la consonante de la rima) se procede en el *zéjel* con más rigidez o mayor libertad que en el *ši'r*. Así, por ejemplo, *ī* y *ū*, que en la poética clásica pueden intercambiarse como *ridf*, no pueden hacerlo en el *zéjel*. Pero este principio de simplificación popular, si en este caso anula una licencia del *ši'r*, en otros admite licencias nuevas que el *ši'r* no acepta, por ejemplo: asimilación en calidad o cantidad de una letra de *ridf* o de *waṣl* a otras diferentes por sí mismas; cambio de *a* por *i* ante *ʿ* como letra de *ridf*; correspondencias entre rima con *ridf* y rima sin *ridf*; entre rima con y sin *alif al-ta'sis*; entre *b* y *alif* en posición de *ridf*; entre *b* y vocal larga en posición de *waṣl*, etc.

De lo que no se da cuenta Hıllı es de que en estos casos, más que de licencias de rima, se trata de fenómenos lingüísticos vulgares o populares. Rimar, por ejemplo, *ṣumūs* con *andalūs* (que para Hıllı es una asimilación cuantitativa del *ridf*), o *Abū-l-ʿAb-bās* con *nat'annās*, por *nat'annas* (que para Hıllı es una correspondencia de rima con y sin *ridf*), obedece exclusivamente en el fondo a un cambio de la cantidad de la vocal por influjo del acento¹. Se trata de formas lingüísticas dialectales normales, que, una vez reconocidas, riman perfectamente con sus *ridf* correspon-

¹ Cf. G. Kampffmeyer, *Untersuchungen über den Ton im Arabischen*, en MSOS, XI, 2 [1908], pp. 9-10.

dientes; pero Hilli, como parte de la gramática clásica teórica, no reconoce estas formas dialectales y se ve obligado a inventar nuevas reglas de rima, que para nosotros — que sí reconocemos esas formas dialectales — no tienen razón de existir. Es más: como Hilli se atiene a la grafía y a la etimología, los casos citados al comienzo de este párrafo no le parecen iguales: para él *šumūs* — *andalūs* (escrito con *ū* larga) supone que *u* y *ū* son equivalentes en posición de *ridf*, y *ʿAbbās* — *natʿannas* (escrito sin *ā* larga) supone que una palabra con *ridf* puede rimar con otra sin él. Del mismo modo, interpreta que rimar *ḥālī* con *Allah lī* supone la correspondencia de *ḥ* y *alif* en posición de *ridf* (porque no atiende a la verdadera pronunciación), y que rimar *as-sū* con *ḥassū* (< *ḥassuhū*) supone la correspondencia de *ḥ* y vocal larga en posición de *waṣl* (por no darse cuenta de que *ḥ* tiene un valor puramente teórico).

En suma, para nosotros, todos estos casos lo son de rimas correctas de un lenguaje clásicamente incorrecto; pero no, como para Hilli, peculiaridades en las leyes de la rima. La técnica de la poesía estrófica está dominada por la parte filológica, por la presencia de los fenómenos dialectales hispano-árabes, y éstos son los que hemos de buscar, aun cuando superficial y falsamente aparezcan como problemas prosódicos.

2. — Desde que Gunzburg publicó en facsímile la *Iṣāba* (1896), Ibn Quzmān viene siendo considerado como autoridad lingüística, y ya Kampffmeyer, en 1908, lo utilizó para sus investigaciones sobre las relaciones de los acentos en árabe ¹. Fué Tuulio, sin embargo, el que, en 1941, empezó a ordenar en forma de lista las singularidades filológicas de Ibn Quzmān (empleo del *hamza*, cantidad vocálica) ². Sobre estos temas el *ʿĀṭil* de Hilli nos permite progresar bastante, y aquí vamos a ofrecer un primer análisis del material que presenta, sin anticipar su verdadero estudio.

¹ *Untersuchungen über den Ton im Arabischen*, en *MSOS*, XI, 2 [1908], 9-25 (España).

² *Ibn Quzman, poète hispano-arabe bilingue*, en *SO*, IX, 2 [1941].

Hillī registra irregularidades lingüísticas que resultan de la grafía o de necesidades métricas, y sus observaciones tienen verdadero valor filológico. No puedo, por tanto, compartir la opinión de M. Hartmann ¹ cuando dice que «su composición deja mucho que desear en punto a claridad; que mucho material homogéneo se halla separado, y no poco errado». El valor filológico de Hillī ha de ser apreciado, en efecto, según el fin que se propuso, que no era otro sino aprender de los maestros españoles la fórmula del *zéjel*, o sea sus características lingüísticas y métricas y su técnica prosódica. Su capítulo sobre el *zéjel* se halla dividido en tres partes (la segunda, muy superficial), a las cuales se añade una cuarta sobre las reglas del *zéjel* atribuidas a Ibn Quzmān, y en cada parte se distingue «lo que está permitido en el *ši'r* y prohibido en el *zéjel*», y «lo que está permitido en el *zéjel* y prohibido en el *ši'r*».

Los casos menudos son distinguidos por Hillī sólo de manera formal. Así, *yaqul-lū* por *yaqūl lū* (< *yaqūlu labū*) es una simple apócope y no una síncopa de la vocal en sílaba tónica cerrada ². Pero este formalismo, no totalmente criticable, nos consiente llegar a conclusiones lingüísticas y a observaciones que el autor no se ha propuesto, pero que a nosotros nos orientan en las tinieblas, hasta ahora tan poco esclarecidas, del árabe hispánico.

Consonantes. — Sobre las dentales, tan fácilmente confundibles, los manuscritos distinguen concienzudamente entre *ḏ* y *ẓ*, y sólo rara vez omiten — ¿por olvido? — indicar la pronunciación aspirada de *t* y *d*. Que en la práctica se perdía la diferencia lo indican, sin embargo, las rimas de *ḏ* con *ẓ* y de *d* con *ḏ*; casos que, para Hillī — atendido sólo a la grafía —, son divergencias graves.

El texto nos ofrece, al lado de las formas normales, ejemplos de asimilación de líquida ante dental, como *at(t)* < *ant(a)* o *kattarā* < *kān tarā*, que ya conocíamos por el tune-cino: *bitt* < *bint* o *wudd* < *wuld* ³. Además, el texto asimila

¹ *Arabische Lieder aus Syrien*, p. 178, nota 2.

² Cf. infra, p. 307, sobre la cantidad vocálica.

³ Stumme, *Tunisische Märchen und Gedichte*, 1893, pp. xiv ss.

nn < *ny* (*kay-yakūn*), y *nn* < *nh*, regularmente en los casos ^c*annū*, *minnū*.

Son de notar: 1) las contracciones corrientes *aš*, *waš*, ^c*alaš*, etc.; 2) la forma *lū* < *labū*, y la pérdida de *b* en *Allāh*; 3) la pérdida de la *n* final en los plurales del futuro; 4) la prótesis de *n* en la persona «yo» del futuro, y 5) el cambio de formas entre verbos sordos y débiles: *namūr* < *namurr* («voy») ¹.

El empleo del *hamza* depende del metro, que no hace caso de *qaṭ*^c ni de *waṣl*: *wa-ʾiššaq* (---). Tan pronto se separa como se une: se separa después de vocal; se une con la consonante de la palabra precedente: *min aš* (—), *las anā* (---); se disuelven los finales de sílaba: *šīt* < *šiʾt*; *rāyin* < *raʾyin*; *ŷā* < *ŷāʾ*; *šai* < *šaiʾ*. El hiato puede ser evitado mediante aféresis *fi dnī* < *fī ʾudnī*) o intercalando una *y* (*fāyiq*, *rāyiq*). Los manuscritos señalan también en parte la vocalización de una consonante final para leer enlazando: *mā ʾadrāka t* < *mā ʾadrāk ʾat*.

Donde falta a menudo el *hamza*, con tanta más razón se perderán vocales antes o después de otras: «nótese como ejemplo de tales aféresis *lummi* y *bummi* ²»; pero el metro puede también exigir a veces la reintroducción de una vocal: *ya ʾibnī* (---).

A veces *faʿal* se convierte en *faʿl*: *zaŷlī* < *zaŷalī*, con sílaba producida secundariamente, cerrada por una consonante. Otro tanto sucede en palabras de la forma V: *mutnazzal*, *tatʾaŷŷabū*, etc. En *saṭanḵ* < *saṭānanḵ*, con una sílaba, produ-

¹ Llamo también la atención sobre la negación verbal *las naʿšaq*, el condicional *kān turid*, y sobre algunos medios auxiliares del énfasis lingüístico (diminutivos, interjecciones) como *yāŷī* (= ¡ole!; cf. Stumme, *Grammatik des Tunischen* 1896, p. 148), y *jud* con adición de *tarā* (cf. Stumme, *op. cit.*, 149: *šuf-trā*). En este último caso no se debe separar *tarā* del imperativo y unirlo a lo siguiente, como hacen Tuulio y Nykl (cf. p. e., Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, 194¹, p. 292: *unzur, tarā...*); son matices pertenecientes a la lengua hablada. Nótese además *nadaʿak* = «te dejo»; pero *tadaʿ* + consonante. En los imperativos asimilados o cóncavos los manuscritos exigen la pronunciación alargada: *dāʿū* = «déjalo» (pero: *daʿnī*), *ṭīb, ṭīb*; o analogía con formas sordas: *ŷiyya* (al lado de *ŷī*) = «ven».

² Stumme, *Tunisische Märchen*, xxxii.

cida secundariamente, cerrada por dos consonantes, tenemos un ejemplo análogo al de Stumme ¹: *ferkset* < *ferkeset*.

Fa'l se convierte en *fa'al*: *waqát* < *waqt*; *'abán* < *'ibn*; *baýár* < *baýr*. Nótese que el acento no va, como en clásico, en la vocal que sigue a la 1ª radical, sino en la que sigue a la 2ª: *fa'ál*, por *fá'al(a)* o *fá'al(un)* ², es decir, *sakán* por *sákan(a)*, o *balád* por *bálad(un)*. Stumme ³, para el tunecino, supone que este tipo de acentuación dialectal comprende, partiendo del verbo (*qatál*, análogo a *qatált*), las formas nominales *fa'al* y *fa'l* y las convierte en *f'al*, cuando la radical 2ª o 3ª es *l*, *n*, *r*, *m* y también *ḥ*, ⁴ y *b*; por ejemplo: *ýbal* < *ýabal*; *šhar* < *šabr*. La forma *baýár* < *baýr*, del lenguaje del *zéjel*, puede explicarse, o como «ampliación» (tunecino *yáfa'lū* < *yaf'alū*), o como «metátesis» (*b(a)ýár*; cf. tunec. *šhar*). La coexistencia de *baýr* y *baýár* corresponde al habla dialectal: *qaşr* junto a *qşar* ⁴.

Semivocales. — *Wāw* y *yā'* tienen la tendencia general de convertirse en vocales. No sabemos hasta qué punto esto se produce en el lenguaje del *zéjel*, aunque nuestros manuscritos nos dan formas como *idaib* < *yadaib*, en sílaba abierta ⁵. La partícula *wa* (¿tras de consonante?) sonaba a menudo como *u*: *siḥr u-lā* (---); *man ra'āḥ ū-man ra'ānī* (--- | ---). «*Waw* y *yā'*, siempre articuladas débilmente, se reducen tanto, que ya no se oyen, especialmente tras de palabra terminada en consonante» ⁶. No nos ofrece el texto ninguna documentación sobre la disolución de la primera mitad de la geminación en los grupos *uwwa*, *aww*, *iyya*, *ayy*. La rima *fik-ainik*, que Hilli señala como ejemplo de cambio técnico, confirma el destino de *ai*, que en los dialectos magribíes se simplifica con frecuencia en *i*.

¹ *Op. cit.*, xxxi.

² Cf. Kampffmeyer, *op. cit.*, 9.

³ *Op. cit.*, xxxvii-viii.

⁴ Kampffmeyer cree poder deducir de esta coexistencia una acentuación *fá'al*.

⁵ En tunecino el fenómeno parece limitado a las sílabas abiertas, mientras que el marroquí va más adelante: cf. Stumme, *op. cit.*, p. xxv.

⁶ Cf. Stumme, *op. cit.*, p. xxvi.

Calidad vocálica. — De las causas que pueden influir en ella — oscurecimiento por consonantes enfáticas, palatalización por sonidos claros, disimilación y asimilación —, sólo la última aparece documentada en nuestro texto. La rima de palabras pertenecientes a las formas VII, VIII y X nos muestra la asimilación de las vocales del futuro clásico: p. e., *nandabāš* (escrito *plene*) < *nandabiš*. Stumme ¹ señala lo mismo para las formas II y V, y este hecho — a juzgar por la escritura de los manuscritos — puede darse también para el lenguaje del *zējel*: *yadabbar* frente a *yušaddiq*. El vocalismo de la forma IV parece muy arbitrario: *tarīd* frente a *turīd* (Nykl: *narsal*; Tuulio: *narsil*). Tenemos asimismo: *fa^cal* < *fa^cil* (*yabas* < *yabis*); futuros *yaf^cal* < *yaf^cil* (*naḥlaf* < *naḥlif*); *yaf^cal* < *yu^cfal* (*yaṣīād* < *yuṣṭād*); *yuf^cul* < *ya^cful* (*yuqul*, *tuqul*; cf. tunecino *nošrob*). La rima exige, en cambio, alguna vez, casos de disimilación: *tabīb* < *tabab*. Las inconsecuencias de grafía, que parecen indicar un paulatino abandono de las formas dialectales y un deseo de regresar de nuevo a la norma clásica, hacen a veces sumamente insegura la determinación de la calidad. Puede haber asimilación de la vocal de la preposición inseparable a la del nombre a que se une: *bu-wuddi* (cf. tunecino *muñ-gudwa*).

Cantidad vocálica. — En este punto la norma clásica queda infringida con frecuencia, y aquí las minuciosas observaciones de Hilli exigen una explicación más profunda. Sus indicaciones y sus textos contienen ejemplos tanto de abreviaciones como de alargamientos, y éstos unas veces en sílaba abierta tónica y otras en sílaba contigua a la tónica. Como alargamiento de tónica, el ejemplo *āna* < *ānā* es a la vez de Ibn Quzmān y de la lengua moderna ². Los imperativos de verbos cóncavos toman también a veces vocal larga, por influencia del acento: así, en sílaba abierta, *īyi* (Ibn Quzmān y tunecino), y, en sílaba cerrada, *zīd* < *zīd* (tunecino), *ṭīb* < *tib* y *tīb* < *tib* (Ibn Quzmān). En sílaba abierta — en tunecino también en sílaba cerrada — el acento alar-

¹ *Op. cit.*, p. xxviii.

² Cf. Stumme, *op. cit.*, p. xxx. El texto usa aquí ocasionalmente el signo *malda*. Nykl, *op. cit.*, p. 285, lee *f anā ṭūl*, en vez de *fa-āna ṭūl* (— — —).

ga la vocal *a* ante ^c: *mā^cu* < *mā^ca-hū* ¹. Con frecuencia la rima acentuada alarga la vocal, como *andalús*, *nandabāš*: «¿no habrá estado antes más extendido en magribí el alargamiento de sílaba final tónica?» ². La sílaba contigua a la tónica puede resultar alargada si el que habla coloquialmente conserva por ultracorrección, alargándolas, vocales breves átonas en sílaba abierta, que tienden a elidirse normalmente: así de *sakán*, por evitar *škan*, se cae en *sākán* ³; pero es inseguro hasta qué punto se puede aplicar al *zéjel* esta lectura deletreada, explicable psicológicamente como «lenguaje afectivo» ⁴, por timidez de recaer constantemente en la pronunciación trivial ⁵. Acaso tampoco sea extraordinario el fenómeno inverso, o sea la abreviación de vocales largas átonas en sílaba abierta. Las sílabas cerradas tónicas, lo mismo se alargan (*andalús*) que se abrevian (*yajáf* < *yajāf*). Cuando la vocal va seguida de dos consonantes suele haber abreviación (*yalúmnī* por *yālúmnī*; *qál-tī* y *yaqúl-tī*) ⁶. Stumme ⁷ cita *iqúl-leḡ* al lado de otros ejemplos en que las dos consonantes resultan juntas por la elisión de vocales en la palabra, como *šāḥbek* < *šāḥibuk* o *dājīlīn* < *dājilīn*. El lenguaje del *zéjel* permite también *šāḥb al...* < *šāḥib al...*; pero asimismo *wāldū* < *wālidubū*. Muchas veces la cantidad es arbitraria.

Vocales finales. — Su tratamiento es muy variable, porque

¹ Asimismo: *dā^cū* < *da^cbū* y *nadā^caḡ* < *ada^cuḡa* (Ibn Quzmān y tunecino); pero *da^cnī* y *tada^c* + cons. (Ibn Quzmān) frente a *smā^ct* (tunecino). Cf. Stumme, *op. cit.*, p. xxx.

² Kampffmeyer, *op. cit.*, p. 10.

³ A. Fischer, en sus *Marokkanische Sprichwörter* (1898), observa lo mismo: «Las vocales breves átonas en sílaba abierta se suelen perder; pero si perduran, se alargan muchas veces» (*āmīn*, *mūhimm*, *mūdīr* y otros ejemplos en pretónica). Kampffmeyer ha adoptado esta norma, y Stumme la ha comprobado en tunecino.

⁴ Tuulio, *op. cit.*, p. 24.

⁵ Cf. Stumme, *op. cit.*, p. xxx: «Si existe intención de hacer resaltar también estas vocales breves átonas (en sílaba abierta), bien por hacer más expresiva la pronunciación, bien por reproducir con mayor exactitud una palabra clásica, el hablante tunecino suele sustituirlas por una vocal larga».

⁶ Cf. Fischer, *op. cit.*, p. 11: «El acento alarga a veces vocales breves; pero, en otras ocasiones, abrevia vocales largas, a consecuencia de la pronunciación enérgica resultante de la acentuación» (*wāḥda*, *qallī*: ejemplos ante consonante doble).

⁷ *Op. cit.*, p. xxx.

depende de necesidades métricas. Así, unas veces hemos de leer *qālū* (--) y otras *qālu* (- -). La vocal final, originariamente larga, es ambigua ¹. Stumme ² ha encontrado la fluctuación *qālū-qālu* más de doce veces en la misma página de sus textos tunecinos. En este punto, aplicado al lenguaje del zéjel, hay que tener suma precaución.

Cuanto queda dicho sobre el zéjel y el lenguaje en él empleado aspira sólo a explicar mejor el material que a continuación exponemos. Valga, pues, sólo como introducción, y al arbitrio del lector queda el estudiar con mayor profundidad los ejemplos aducidos por Hilli.

¹ Según ya comprobó Fischer para el marroquí (*op. cit.*, p. 11), esto se aplica también a las vocales *u* e *i* resultantes de debilitación de *wāw* y *yā*.

² *Op. cit.*, p. xxxi.

ANÁLISIS DEL CONTENIDO DEL CAPÍTULO DEL «ĀṬIL»
DE ḤILLI REFERENTE AL «ZÉJEL» ¹

[f° 15 b] Ḥilli, que incluye en el *šīr* el *muwaššah* y el *dō-bait* por tratarse de géneros con flexión o *i-rāb*, excluye de él cuatro géneros populares sin flexión (*lahn*), a los que dedica capítulo aparte, y son: 1°, el *zéjel*; 2°, la *mawāliyya*; 3°, el *kān-wa-kān*, y 4°, el *qūmā*. [f° 16 a] Los cuatro son distintos, porque el 3° tiene un metro (*wazn*) y una rima (*qāfiya*), el 2° tiene un metro y cuatro rimas y el 4° tiene dos metros y tres rimas, mientras el 1° tiene múltiples metros y rimas, sin contar otras diferencias en la estructura (*tartīb*) y en el tecnicismo (*iṣṭilāḥ*).

Los magribíes, egipcios y sirios suelen hablar de siete formas poéticas: 1, *šīr*; 2, *muwaššah*; 3, *dō-bait*; 4, *zéjel*; 5, *mawāliyya*; 6, *kān-wa-kān*, y 7, *ḥammāq*. Las gentes del Irāq y de Diyār Bakr ² no admiten más que cinco de ellos, sustituyendo los otros dos (*zéjel* y *ḥammāq*) por el *ḥiṡāzī* y el *qūmā*, que aparecieron por vez primera en la Bagdad abbāsi y se cantaban al *saḥūr* en las fiestas de ramadān. [f° 16 b] La pérdida del *zéjel* obedece a que los iraquíes no distinguían entre *muwaššah*, *zéjel* y *muzannam* («contaminado» de *lahn*). El *ḥiṡāzī*, que lo sustituye, consta de dos *bait* sacados del *sarī*, del mismo modo que la *mawāliyya*, inventada en Wāsiṡ, consta de dos *bait* sacados del *basīṡ*. *Ḥiṡāzī* y *zéjel* tienen ciertas semejanzas (lenguaje con *lahn* y reunión de varios *quṣf* [versos], cuatro de los cuales forman un *bait* [estrofa]), pero se diferencian porque en el *ḥiṡāzī* la rima es la misma en todas las estrofas, cualquiera que sea su nú-

¹ Cito los folios según el manuscrito de Istanbul, Umumi 5542. — *Síglas*: A = Maṣṣūr al-A'mā; A'A = Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Šāḥib Dār aṣ-Šalā'; H = Ḥilli; IG = Ibn Gurla (?); IH = Ibn Ḥassūn; IQ = Ibn Quzmān; I'U = Ibn 'Umayr; M = Mudgalis; Š = Šāḥibī.

² Cf. texto y traducción de este pasaje en M. Hartmann, *Strophengedicht*, p. 218.

mero, mientras que en el *zéjel* la rima cambia de estrofa a estrofa. En cuanto al *ḥammāq* fué género desconocido por los *iraquíes*, que lo sustituyeron por el *qūmā*, que tiene dos metros.

De los siete géneros antes citados, tres se consideran unánimemente flexionados y totalmente exentos de *laḥn*, por lo cual Ḥilli los ha incluido en su *Dīwān* principal. Son el *šīr*, el *muwašṣaḥ* y el *dō-bait*. Otros tres tienen *laḥn*, y son el *zéjel*, el *kān-wa-kān* y el *qūmā*. En cuanto al séptimo restante — *mawāliyya* — admite tanto *laḥn* como *irāb*, aunque lo primero parece más adecuado. [f^o 17 a] Ḥilli lo incluye entre los cuatro géneros de *laḥn*. Cuando se formó en Wāsiṭ del metro *basīṭ*, estaba flexionado en cada uno de los cuatro *quṣf* de sus estrofas, sin tener en cuenta que el tema fuera amoroso, panegírico o satírico; pero posteriormente tomó en Bagdad carácter popular. Afirmar, no obstante, que la *mawāliyya* admite *irāb* y *laḥn* no quiere decir que en un mismo *bait* unas palabras vayan flexionadas y otras no — singularidad poco apreciada y que en el *zéjel* se llama *taznīm*, o «contaminación» —, sino que alude a que este género sufrió una popularización tardía, consistente en sustituir el *irāb* originario por el *laḥn*.

La obra de Ḥilli sobre los cuatro géneros poéticos en *laḥn* se titula *al-ʿĀṭil al-ḥālī wa-l-murajjaṣ al-gālī* («Lo desnudo adornado y lo abaratado caro»), porque se propone mostrar cómo estos géneros — a la moda entre gentes alegres, y despreciados entre las personas serias —, a pesar de renunciar a las galas del *irāb*, ostentan metáforas, *maʿānī* y finezas literarias. Ḥilli cita las palabras sin ortografía, tal como se pronuncian, [f^o 17 b], porque lo esencial es que las palabras, aunque deformadas o vulgarizadas, se adapten al metro, y de cuando en cuando las comenta ¹.

¹ Ḥilli ha sido extractado por algunos literatos posteriores; por ejemplo, por Ibšīhi en el *Mustatraf*, II, 185; cf. Hammer-Purgstall en *JA*, 1849, 248; Ibn Jaldūn, *Muqaddima* III, 129-130; Ibn Ḥaṣar, *Durar* II, 371; Ḥuwaizawī (*ZDMG*, VII, 367-8); Jafāyī, *Šifāʾ* 11, y Muḥibbī, *Julāṣa* I, 108-110 (cf. Hammer en *JA*, 1839, 162).

EL «ZÉJEL» PRIMER GÉNERO DE LAHN

El «zéjel» es el género más apreciado, y el que presenta mayor pluralidad de rimas y mayor número de metros, todavía muy variados en tiempos de Hıllı. Su fama rebasó las fronteras del Occidente, su lugar de origen.

Lexicográficamente, *zéjel* (= *zağal*) quiere decir «voz», e indica que las cesuras métricas y las rimas sólo alcanzan todo su valor cuando el poema se canta. [f^o 18 a].

Los cultivadores occidentales del *zéjel* distinguen en él cuatro modalidades, atendiendo a su asunto: 1) el *zéjel* propiamente dicho, que canta el amor y el vino; 2) el *bullaiq*, que trata temas cómicos y obscenos; 3) el *qarqı*, satirico; y 4) el *mukaffır* (= el que expia los pecados), que da admoniciones y sentencias gnómicas. Lo que en estos cuatro géneros está flexionado recibe el nombre de *muzannam* (= «contaminado» de *i'rāb*). La cuarta modalidad no es realmente ni *zéjel* ni *muwaššaha*: las partes flexionadas son como la *muwaššaha* y las no flexionadas como el *zéjel*.

He aquí cómo se cuenta el origen del *mukaffır*: Cierta poeta que había compuesto un *muwaššah* con una *jarıya zağaliyya* (= finida en lenguaje zejelesco) obscena, se exculpó en otro *muwaššah mukaffır* (= expiatorio), flexionado, en idénticos metro y rima. De esta suerte ¹, la verdadera condición de un *mukaffır* es tomar como modelo un *matla'* (= arranque de canción que da el tipo de los versos comunes o estribillo), o una *jarıya zağaliyya*, de otra *muwaššaha*. Hıllı aduce aquí como autoridad a Ibn Sanā' al-Mulk [f^o 18 b], que, en su *Dār al-tirāz* ², cita una *muwaššaha* suya con *jarıya zağaliyya* y otra *mukaffır*, con iguales metro y rima, cuyo modelo en los finales de estrofa es la *jarıya*. Más tarde, sin embargo, esta regla fundamental quedó olvidada, y el *mukaffır*, al popularizarse, adoptó el estilo de *lahn*.

[f^o 19 a] En otros géneros, en que no se hace diferenciación de cuatro grupos atendiendo al tema, lo flexionado se llama *muwaššah*,

¹ Este pasaje de Hıllı ha sido señalado por M. Hartmann, op. cit., 108.

² Pasaje citado por M. Hartmann, op. cit., 108 y 53.

lo no flexionado *zéjel*, y lo mixto *muzannam*, sea cualquiera el asunto. El *i'rāb* es admitido en casos como el del nombre indeterminado acompañado de atributo: *wayḥan malihan*; *guṣnan raṭiban*. Generalmente, el *taznīm* se considera menos soportable en la *muwaššaha* que en el *zéjel*¹, puesto que en el estilo de *laḥn* de este último el *i'rāb* representa un retorno a lo originario, mientras que, en el estilo de *i'rāb* de la *muwaššaha*, la «contaminación» vulnera tanto los principios del *i'rāb* como los del *laḥn*.

Los bagdadíes tienen un talento especial para las canciones populares (ejemplos: *zéjeles* de Ibn al-Marāgī y otros), debido a su técnica lingüística: *imāla*, *iddigām* (= asimilación) y *tabdīl ḥarf bi-ājar* (= cambio de una letra por otra); procedimiento este último basado en causas estéticas. [f° 19 b] Sus peculiares finezas lingüísticas les son, naturalmente, más caras que las correspondientes egipcias y magribíes, que, como es lógico, son, en cambio, más apreciadas en Egipto y en el Magrib. Expresiones corrientes en Bagdad son rechazadas fuera de su territorio, y, de idéntico modo, la lengua magribí tiene giros que sólo comprenden los que hablan dicha lengua.

[f° 20 a] Los epígonos e imitadores de Ibn Quzmān han establecido en nombre de éste, reglas arbitrarias (cf. artículo cuarto, infra). Por ejemplo: del prólogo del cordobés a su *Dīwān* (= *Iṣāba*, o Cancionero, ed. Nykl, p. 9), donde dice: *وقد جردته من الإعراب ، كتجريد السيف من القراب* (= «lo despojé del *i'rāb*, como se despoja la espada de la vaina»), han deducido una prohibición tajante del *i'rāb*, que no es exacta, porque lo único que Ibn Quzmān prohíbe es el empleo sistemático del lenguaje flexionado. Sólo cuando posteriormente fué en aumento la penetración paulatina del *i'rāb* en el *zéjel*, fué cuando la restricción de Ibn Quzmān — o sea, se prohíbe el *i'rāb* en el *zéjel* «sobre todo si el *i'rāb* es intencionado»² — se convirtió en un veto

¹ Ibn Quzmān opina al revés, según *Iṣāba*, o Cancionero, ed. Nykl, p. 10 del texto árabe: *وليس اللحن في الكلام المعرب ، التقصيد أو الموشح*

[الموضع: Nykl: «بأقبح من الإعراب في الزجل»]

² Esta cita la tomó Hilli del *Gran Dīwān* 'cf., sobre este punto, infra, el ar-

absoluto. Ibn Gurla (?), «el poeta occidental», procedió de modo muy distinto, pues empleó el *lahn* en la *muwaššaha* y flexionó en el *zéjel* intencionadamente, «usando de su pleno albedrío» (*istibtāran*). [f° 20 b]. Según él, «la gente exige una expresión muy pulida y ligereza de forma». Por eso Ibn Gurla (?) fué objeto de críticas por parte de Ibn Sanā' al-Mulk, que en su *Dār al-ṭirāz* no inserta ni una sola *muwaššaha* suya. Como muestra de su arte, Hilli incluye la *muwaššaha* llamada *al-ʿarūs* (= la novia), compuesta por Ibn Gurla (?) cuando era amante de Rumaila, hermana de ʿAbd al-Mu'min, a la que aludió con tanta claridad, que esto fué causa de su condena a muerte. [f° 21 a] ¹ La mayoría de los *guṣn* de sus estrofas están escritas deliberadamente en estilo de *lahn*, con arreglo a la técnica del *zéjel*. (Sigue la cita de una estrofa improvisada como suplemento a esta *muwaššaha*, clamando venganza antes de su ejecución, y la cita de uno de los *zéjeles* del mismo poeta).

Hay opiniones diversas sobre quién fuera el inventor del *zéjel*. Para unos, lo derivó Ibn Gurla (?) de la *muwaššaha*, mientras otros atribuyen dicho mérito a Yajlaf ibn Rāšid ², que fué el «imām del *zéjel*» antes que Ibn Quzmān [f° 21 b], y cuyo estilo grave contrastaba con el más ligero, que ganó pronto el favor del público, introducido por Ibn Quzmān. Éste, que llegó, en efecto, a ser «imām del *zéjel*» después de Ibn Rāšid, se burla de la «fuerza» (*quwwa*) poética de su predecesor. Pero hay, además, quienes tienen por inventor del *zéjel* a Mudgalis ³, cuyo remoquete ⁴ interpreta Hilli, con etimología popular, como *madaga l-līs* (= «masticó los copos de algodón que se ponen en el tintero»), por haber sido ésta una singularidad que tenía

título cuarto). La existencia de esta colección principal, al lado de la selección hecha para Waškī que representa la *Iṣāba* o Cancionero editado por Nykl, era desconocida hasta ahora.

¹ Cf. Apéndice, al final de este artículo.

² Cf. sobre él, *Iṣāba* o Cancionero, ed. Nykl, 303: «Este *zéjel* ha resultado totalmente encantador; / Ibn Rāšid no puede decir uno igual a pesar de su excelencia».

³ Cf. sobre él, Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, III, 407; Maqqarī, *Nafḥ al-ṭib* = *Analectes*, I, 791; II, 261-2; y, basándose en estos textos, Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, 1946, 309-11.

⁴ «Un sobriquet qui n'appartient pas à la langue arabe»: *Prolegomènes*, trad. Slane, III, 439.

cuando aún asistía de niño a la escuela (su *dīwān* le llama, además, Abū 'Abd Allāh ibn al-Ḥāṣṣ). Pero es evidente que Mudgalis no es el *zejelero* más antiguo: Ḥilli halla en el *dīwān* de este poeta, y en uno de sus *zéjeles*, una *jarġa* copiada de un *maṭla'* de Ibn Quzmān ¹, lo que demuestra la prioridad de éste ².

[f° 22 a] De las ciudades andaluzas Sevilla, Córdoba, Valencia y Málaga, cuna de este arte, proceden siete grandes *zejeleros*: Yajlaf ibn Rāšid, Ibn Quzmān, Mudgalis, al Ḥubait, al-Barda'i, al-Ḥammāl e Ibn al-... ka ³.

Lo primero que estos poetas compusieron fué las llamadas *qašidas zaġaliyyas*, que eran versos en metros clásicos y monorrimos, como el *qarīd*, sin otra diferencia que el empleo del lenguaje con *laḥn* y de giros populares. Los casos inevitables de *i'rāb* los solucionaban mediante una ortografía propia: así, el *tanwīn* (que en ellos iba siempre en acusativo) lo escribían separado de la palabra: رجل أن

por رجلان ⁴; y escribían y pronunciaban en consecuencia اى por اى (إحيا' por إحياء). El *dīwān* de Mudgalis ⁵ contiene trece de estas *qašidas* ajustadas a metros clásicos (cita pasajes en los f°s 22 b-25 b). [f° 25 b] Ḥilli encuentra más textos análogos en otros poetas, pero no incluidos en colecciones ni transmitidos con garantías de autenticidad.

Luego, poco a poco, estas *qašidas* pasaron [f° 26 a] de la rima y metro únicos a la pluralidad de metros y rimas, constituyéndose en género aparte:

¹ Es la canción LXII del Cancionero, ed. Nykl, p. 145.

² Ḥilli podía haberlo también deducido de las poesías de Mudgalis que él mismo cita, y en las que aparece como panegirista de los gobernadores almohades de Andalucía: Abū Sa'id (548-60 h.) y Abū Zaid (571 h. y 577 h.), ambos gobernadores de Granada; Abū Yaḥyā (577 h.), gobernador de Córdoba, y Abū 'Abd Allāh (577 h.), gobernador de Murcia. Un verso alude a sucesos del año 571 h. (comienzo del gobierno de Abū Zaid). Además, se menciona a Ibn 'Ayyāš (m. 568 h.). No olvidemos que Ibn Quzmān murió en 555 h.

³ Hs. 22 a: Ibn al-M... ka; Hm. 8 b: Ibn al-L. m. ka.

⁴ Así, el ms. G, p. 33, línea 19, dice شرآء por شرآ أن.

⁵ Este *dīwān* existía aún en la época de Ḥilli (cf. infra artículo cuarto); pero ya no ha llegado a nosotros, o al menos no ha podido todavía ser hallado.

«Las recitaban con músicas amables, gratas al oído, en que se correspondían armónicamente las melodías y el ritmo, pues el canal (*ḡadwal*) de cada una de sus entidades poéticas necesitaba un punto en que acabar y un corte en que se remansasen sus melodías repetidas (*dawr*). Con noble designio y refinado gusto se empeñaban por unir las reglas del arte musical con la corrección de las formas métricas árabes. No conocían, sin embargo, las invenciones hechas por los persas de intercalar *tarānā*, *āwāzā* o *āwāzgaštā*, para rellenar los huecos entre los períodos repetidos (*dawr*), ni la *sarband* [zarabanda]. Lo que hacían era componer, según el metro (*wazn*) de cada *ḡuz'* de las *qaṣidas*, un grupo de palabras (*kalām*), equivalente en gravedad y ligereza a dicha parte, y que ocupara su lugar en la modulación y el canto. Si estas partes empalmaban con los *qufl* del *zaḡal*, las llamaban *jarḡas* [= finidas, estribillos], y, si no empalmaban con ellos, las llamaban *mil' al-zajmāt* [= relleno de los plectros]. A lo anterior lo llamaban *aḡṣān* y *aḡfāl*, y al conjunto *bait* = [estrofa completa]. Luego establecieron diferencias entre unos y otros *wazn* [= metros], sin modificar el *mizān*. De esta suerte, dichas *qaṣidas* se convirtieron en formas métricas (*awzān*) de tipo variable, conforme al *taḡṭī'*, al *tafrī'*, al *tarṣī'* y al *taṣrī'*»¹.

¹ He aquí el texto árabe: ذلك لأنهم لما لحنوا تلك القصائد بالحن طيبة السماع ، رائقة في الأسماع ، متناسبة في الانغام والايقاع ، واضطرّ جدول كلّ شعر منها الى محطّ ينتهي اليه ، ومقطع يقف الدور عليه : وكانت همهم الشريفة ، وطباعهم اللطيفة ، ناهضة بالجمع بين أصول الطرب ، وصحة أوزان العرب ؛ ولم يكن لهم اطلاع على ما اخترعه الأعاجم من تلفيق الترانات والاوزات والاوزكشتات ، المتمّم بها نقص الأدوار ، والسربندات ؛ وضعوا على وزن كلّ جزء منها كلاماً ، يوازنه في الثقل والخفة ، ويقوم مقامه عند الترنم والغناء ؛ وسمّوها ، مع اتصالها بأقفال الرجل ، الخرجات ، ومع تجريدتها عنها ، ملا الزخمات ، وسمّوا ما قبلها بالأغصان والأقفال ، ومجموعها بالايات ؛ ثمّ خالفوا بين الأوزان ، من غير أن يخسروا الميزان ؛ فانتقلت

Este arte sólo lo comprende «el que conoce sus enseñanzas [= las de los clásicos del *zéjel*] y sus condiciones, y el que lo ha practicado». [f° 26 b] Pero muchos que han querido imitar a los clásicos del *zéjel* se han visto arrastrados por la *faṣāḥa* a faltas contra el *mīzān*:

«Uno usa de la *ziḥāfa* y yerra en el metro (*wazn*); otro busca rarezas lingüísticas y cae en el *lahn*; éste repite las rimas; aquél se debilita al querer emplear en él [en el *zéjel*] la fuerza; el de más allá considera [ciertos giros] equivocados, cuando él es quien se equivoca; estotro aspira al clasicismo y desvaría; esotro mete la *hamza* y el *tašdīd*; un tal se estorba y vacila. Estas cosas [reglas] las consideran de poca certeza: hacerlas bien sería estropear el *zéjel*, honrarlas deshonrarlo, esmerarse en ellas echarlo a perder, pues su retórica sería restricción y su verdad ligereza. La técnica de esos tales se aparta de dichas reglas, pues usan al expresarse voces contraídas (*mudmaʿya*), y la rima obligatoria viene en determinado lugar de la palabra, anterior al final de la misma, en forma que no percibe la inteligencia y a la que no se encamina el pensamiento, con lo cual ponen a prueba a quien no está familiarizado con su técnica y no está avezado a su uso» ¹.

تلك القصائد الى أوزان مختلفة الوضع ، بحسب التقطيع والتفريع والترصيع . Da el texto árabe y lo traduce al alemán M. Hartman, *op. cit.*, pp. 114-5. — [Al traducir del alemán al español ha sido forzoso volver al interesantísimo texto árabe; pero ni éste ni la versión alemana de Hartmann están exentos de muchísimas oscuridades. ¡Cuánto nos queda aún por conocer en esta difícil cuestión del *zéjel*! — *N. de la R.*].

¹ He aquí el texto: فمنهم من زاحف فأخطأ الوزن ، ومنهم من أغرب ، فوقع في اللحن ، ومنهم من أوطأ قوافيه ، ومنهم من أضعفه استعمال القوى فيه ، ومنهم من ألغى فلغى ، ومنهم من بگا الفصاحة فبگا ، ومنهم من همز وشدّد ، ومنهم من حار وتردد . وتلك عندهم شبهات احسانها إساءة ، وشرفها دناءة ، وإجادتها رداءة ، وبيانها حصر ، وصدقها أشر ؛ واصطلاحهم بمعزل عن ذلك ، فإنّ لهم في اللفظ ألفاظاً مدمجة يكون اللزوم في بعض الكلمة

Como ejemplo de estas manipulaciones aduce Hillī el de que algunos, mediante cesuras, hacen de una frase métrica (que podría ser un *bait* con una o dos rimas) nada menos que un *maṭlaʿ* y un *bait*, con siete rimas en junto (dos en el *maṭlaʿ* y cinco en los *guṣn* del *bait*: [f° 27 a])

maṭlaʿ = Kam nuqā- / sī šaqā.

bait = Wa-zamā- / nī ramā- / nī wa-mā / ʿād li-qā- / sī baqā.

O todavía con cesuras más juntas:

maṭlaʿ = Al-baḥ- / r aṣbaḥ.

bait = Furṣā / wal-ṡā- / mūs ṡā / yaṣbaḥ.

O incluso monosilábicamente:

maṭlaʿ = Zam- / zam

bait = Ḥar- / rar / dir- / ham.

maṭlaʿ = Šaʿ- / šaʿ.

bait = Min / dan- / n an- / faʿ.

Al lado de estas formas breves (*nuḳat qiṣār*) tienen también *zējeles* con largas frases y rimas contraídas, en que no aparece separada la entrada obligatoria de las rimas, hasta el punto de que, a veces, el que imita la poesía no se da cuenta de esos puntos de entrada, exteriormente imperceptibles, y, al dejarlos perder, estropea la rima. [f° 27 b] Por ejemplo, el imitador de un *maṭlaʿ* en:

(1 a)... al-milāḥ (2 a)... jaddū (3 a)... wa-nār (4 a)... ʿidār

(1 b)... iltimah (2 b)... wardū (3 b)... bahār (4 b)... ṣufār

no ha reconocido las rimas 2 a y 2 b como puntos de entrada.

منها دون آخرها لا يسبق الذهن إليها ، ولا يعرج الفكر عليها ، يمتحنون
بها من ليس له باصطلاحهم أنس ، ومن عنده ليس في معرفته لبس .

Hilli, que ha estudiado a fondo estas y otras dificultades y cuestiones, inicia al lector en la técnica del *zéjel*, para lo cual comenta las reglas referentes a palabras, metros, rimas, licencias y prohibiciones, según la opinión de los mejores representantes del *zéjel*. [f° 28 a] En tres artículos va a tratar de las divergencias de la norma relativos, respectivamente, a palabras, metros y rima, y a los tres añadirá un cuarto. Si algunos ejemplos sirven al mismo tiempo para comprobar varios fenómenos, se los repite cuando hace falta. El material no utilizado o es difícilmente asequible o carece de importancia.

ARTÍCULO PRIMERO

Trata de las palabras que difieren de la forma normal, por adición, supresión, o cambio de una letra.

1. — *Prohibido en el «zéjel», permitido en el «ši'r».*

A esta categoría pertenecen:

- 1) El *i'rāb* con vocal breve y larga.
- 2) *Sa-*, *sawfa*, *mud*, *mund*, y la *ka-* de comparación.
- 3) Las *ḥarakāt taqila* (*madda*, *hamza* y *tašdid*).
- 4) El *tanwīn*, salvo en los nombres con atributo.
- 5) Conservación de la *n* de plural; y [f° 28 b]
- 6) La cita de un versículo alcoránico (como caso de lenguaje con *i'rāb*).

Los *zejeleros* más tardíos, para formular estas prohibiciones, se apoyan en Ibn Quzmān; pero éste, como sus contemporáneos, falta a todas y cada una de las seis reglas.

2. — *Permitido en el «zéjel», prohibido en el «ši'r».*

En esta categoría entran ciertas alteraciones de las palabras ¹:

1 a) *Adición de nua letra:*

alif: ithakkam < taḥakkam (M); ijḍalnī < jaḍalnī (M); n(a)šayyā^cu
< nušayyi^cuhū (M) [f^o 29 a].

wāw: n(a)fār(a)qūhā < nufāriq(u)hā (M).

1 b) *Pérdida de una letra:*

yā': mat < matā (IQ).

bā': faqī < faqīh (IQ).

mīm: šamtu < šamamtu (M).

ta': istiṭā^ci < istiṭā^catī (M) [f^o 29 b].

2 a) *Adición de «bamza» no radical:*

'itjayyal < tajayyal (IQ); 'ahnā < hunā (Š); 'išwat < šawat (= ella se abrasó) (M).

2 b) *Pérdida de «bamza» radical:*

wal-ḥad < wa-l-'aḥad (M); maḡik < maḡi'ak (M); [f^o 30 a] laik
< 'ilaik (IH); 'ūd < 'a'ūd (IH); l-ajḍ < li-'ajḍ (Š).

3 a) *Adición de «madda» no radical [f^o 30 b]:*

'ānā < 'anā (IQ), bil-'āmis < bil-'ams.

3 b) *Pérdida de «madda» radical:*

ḡāt < ḡā'at (IQ); 'ašyā < 'ašyā' (M).

¹ M. Hartman llama la atención sobre este pasaje de Hilli en su trabajo *Arabische Lieder aus Syrien*, apud ZDMG, LI (1897), 178-80.

4 a) *Adición de «tašdid»:*

en prepos.: minnū < minhu (IQ, M); ʿannū < ʿanhu (M).
 en diminut.: judayyad < judaid (M); fumayyam < fumaym (M).
 otros casos: [f° 31 a] yadd < yad (M).

4 b) *Pérdida de «tašdid»:*

marat < marraṭ (IQ); qaṭ < qaṭṭ (M) [f° 31 b]; nuwār < nuwwār (I°U).

5 a) *Adición de vocal:*

ʿaqal < ʿaql (M); šakal < šakl (M); šamal < šaml (M); ʿyarī < ʿyary (IG); dulū < dalw (IQ) [f° 32 a]; ʿidān < ʿidn (M).

5 b) *Pérdida de vocal:*

ḥammalnī < ḥammalanī (M); ḥaʿr < ḥaʿar (M).

6 a) *Alargamiento de vocal breve:*

ū < u: nistanšiqūk < nistanšiquk (M).¹
 ā < a: [f° 32 b] yaʿšāqū < yaʿašāqu (IQ); māʿū < maʿahū (IQ);
 raʿāʿat < raʿaʿat (Š). [f° 33 a]
 ī < i: bih < bih (IQ).

6 b) *Abreviación de vocal larga:*

u < ū: qulubnā < qulūbnā (M); marfuʿ < marfūʿ (I°U).
 a < ā: wa-mal < wa-māl (Š); wa-la < wa-lā (Š); ḥaiṭ < ḥāʿiṭ (IQ);
 ṭalaṭīn < ṭalāṭīn (M); [f° 33 b] firaqhum < firāqhum (M); ṣaḥbat al-ʿainain < ṣāḥibat al-ʿainain (IH).
 i < ī: turid < turīd (M).

7 a) *Apócope donde no debe haberlo (muy usual en prosa y poesía):*

aš taqul < aš taqūl (IQ); yašduqū < yašduqūn(a) (IQ); yaṭiqū < yaṭiqūn(a) (IQ).

7 b) *Falta de apócope donde debe haberlo:* [f° 34 a]

lā tagmizūna < lā tagmizū (= no parpadea) (IQ); qlub taṣīb < qlub taṣīb (apócope detrás de imperativo) (IQ); lam t(a)naḡyīh < lam tunaḡyīh (Š).

8 a) *Uso de masculino por femenino:*

faḡilatain iḡnain < faḡilatain iḡnatain (IQ); [f° 34 b] dāʿu yabkī dāʿu yaṣḡar (referido a ʿainī) (M); wa-ʿainan aṣḡal (ʿain como masc.) (M); [f° 35 a] wa-btaḡy bi-kulli ṭīb (referido a riyāḡ) (IH).

8 b) *Uso de femenino por masculino:*

manāmat < manām (IQ); ṣuwayyat < ṣuway (IQ); fumaimat < fumaim (M).

9 a) *Uso de plural por singular:*

akbādī < kibdī (IQ, M). [f° 35 b]

9 b) *Uso de singular por plural:*

jiṣāl ḡamid < jiṣāl ḡamīda (M).

10) *Reducción de la palabra a la letra inicial:*

ḡa < ḡān o ḡunna: ka-naḡlif < kunnā naḡlif (M); ka-naḡtaʿ < kunnā naḡtaʿ (M); ka-yaḡʿam < kān yaḡʿam (Š); [f° 36 a] ka-naḡriqū < kān naḡriqūhū (Š).
j < juḡ: juttarā < juḡ tarā (IH).

11) *Interjección de vocativo + artículo:*

ya l-ḡazāl (IH); ya l-asmar.

12) *Modificación de una palabra por adición, supresión o cambio:* [f° 36 b]

naḡarrī < nastaḡrī' (IQ); allī < allaḡī (IQ); as-sā < as-sāʿat (IQ); [f° 37 a] tūḡa < hū ḡā: tūḡa riḡ aṣḡarāb tafūḡ min fih (IQ); li-hawl al-ʿāṣiqin < li-hāʿulāʿi l-ʿāṣiqin (M); yaḡḡā < aiḡan (M), también escrito a menudo yaḡḡā. [f° 37 b].

ARTÍCULO SEGUNDO

Es una introducción — sin ejemplos — sobre las formas métricas (*awzān*) irregulares o licencias.

1. — *Prohibido en el «zéjel», permitido en el «šiʿr».*

1) Casos de *ziḥāfa* (o pérdida de una letra) autorizados por los prosodistas.

2) *Fazm* y *jarm*, o adición y pérdida de una letra, respectivamente, al comienzo del verso o *bait*.

3) El segundo hemistiquio o *ʿaǧz* y el primero o *ṣadr* pueden ser heterogéneos, sobre todo por catalexis del *ḍarb* o final del segundo hemistiquio.

2. — *Permitido en el «zéjel», prohibido en el «šiʿr».*

1) Uso de metros o *awzān*, que no pertenecen al sistema de los dieciséis metros clásicos.

2) Los hemistiquios, o *ṣaṭr*, pueden diferir en longitud y rima.

3) La estrofa, o *bait*, puede constar de diversos metros y rimas.

4) Los versos, o *quṣf*, de la estrofa pueden quedar reducidos a su mínima expresión, incluso a una o hasta a media palabra (véanse antes los ejemplos).

ARTÍCULO TERCERO

Trata de algunas discrepancias en la técnica de la rima.

1. — *Prohibido en el «zéjel», permitido en el «šîr».* [f° 38 a]

1) Equivalencia de wāw y yā', en posición de *ridf* (vocal larga, con semivocal, ante la letra de rima, o *rawī*): ejemplo clásico, de Abū Nuwās: correspondencia de rima entre ... ūrū e ... irū.

2) Equivalencia entre *hamza* y una letra que rima: ejemplo clásico, de Buḥturī: ... šam'alū — ... mutaḥammilū.

3) ² *Hamza* como letra general de rima: ejemplo clásico del propio Hıllî: ... a'ū — ... a'ū.

4) Repetición en la rima después de siete estrofas o *bait*. (lo que se considera falta grave).

2. — *Permitido en el «zéjel», prohibido en el «šîr».* [f° 38 b]

1) Cambiar en una poesía la letra de *ridf*, asimilándola a las demás en idéntica posición: ... musūk — ... nadrūk < nadrik — ... nalta-qūk < naltaqik (M).

2) Hacer que se corresponda una *qāfiya* con *ridf* y una *qāfiya* sin *ridf*: [f° 39 a]

Wāw, como «*ridf*» ante «*l*» se corresponde con «*m*» ante «*l*»: au lā — ... lau lā — ... tamlā (M); ... au lā — ... (la correspondiente *qāfiya* sin *ridf* no aparece señalada, pero en su lugar se da una *qāfiya* con alif como *ridf*.) lā lā (IQ).

Wāw, *yā'* y alif como «*ridf*» corresponden a «*qāfiya*» sin «*ridf*»: ... launī — ... 'annī (A°A); ... lailī — ... qul lī (A°A) [f° 39 b]; ... lau lā — ... wallā (IH); en un za'yal de IH, dedicado al visir Ibn al Fajjār, encuentra H más ejemplos que no cita; ... Abū-l-'Abbās — ... nat'-annās (M).

3) Hacer que se corresponda una *qāfiya* en alif y otra sin alif: ... ṭaiyib hanī' — ... man lāmanī (IH). N + ī = *rawī* + *waṣl*; la *m* en lāmanī = *dajīl*, porque en la técnica prosódica puede cambiar; la *ā*

ante esta *m* = *alif al-ta'sīs*, «alif de base», constante en técnica prosódica [f° 40 a].

4) Cambiar, en posición de *ridf*, las tres vocales breves por sus correspondientes largas:

$\bar{u} < u$: ... *masrūr* — ... *Maṣṣūr* — ... *yanfūr* — ... *fa-nṣūr* (IQ); ...
makrūb — ... *maṣṣūb* — ... *taqrūb* — ... *yahrūb* (IQ); ...
andalūs — ... *šumūs* — ... *būs* (Š) [f° 40 b]

$\bar{a} < a$: ... *šarāb* — ... *gaḍāb* < *gaḍab(a)* (IQ).

$\bar{i} < i$: ... *qarīb* — ... *tahīb* < *tahib* (IQ); ... *tadbīr* — ... *naṣbīr* < *naṣbir* (I°U) [f° 41 a].

Ĥ aprueba también lo inverso (cambiar, en posición de *ridf*, las tres vocales largas por sus correspondientes breves), pero sin citar ejemplos.

5) Hacer que se correspondan — rara vez —, en posición de *ridf*, *hā'* y alif: ... *ʿallālī* — ... *ḥālī* — ... *allah li* (IQ).

6) Hacer que, en posición de *waṣl* (o sea, después de la letra de la rima), se correspondan *hā'* y una vocal larga:

$\bar{u} \text{ y } b$: ... *as-sū* — ... *ḥassū* < *ḥassuhu* (IQ); ... *as-sulū* — ... *ʿaṣibtu lū*
 < *lahu* (A); [f° 41 b] ... *ḥulū* — ... *dājilū* < *dājiluhū* — ...
y(a)ḥall(a)lū < *yuḥalliluhū* (IQ).

$\bar{a} \text{ y } b$: ... *rāḥā* < *rāḥah* (= *rāḥat*) — ... *ṡānāḥā* (IQ); ... *wa-tmallā* — ...
wallā — ... *fillah* (IH) [f° 42 a].

7) Asimilar una letra de *waṣl* a las demás letras de *waṣl* del poema:

$\bar{i} < \bar{u}$: ... *turkī* — ... *aškī* < *aškū* (A).

$\bar{a} < \bar{u}$: ... *wa-mlā* — ... *aṣlā* — ... *taglā* < *taglū* — ... *taḥlā* < *taḥlū* (I°U).

$\bar{u} < \bar{i}$: ... *yaṣduqū* — ... *naltaqū* < *naltaqī* (IQ).

$\bar{a} < \bar{i}$: ... *yakfā* < *yakfī* — ... *yaṭfā* (I°U) [f° 42 b].

8) Cambiar, como letra de *ridf*, *a* en *i* ante *yā'*: ... *waliḥā* — ... *ʿalīḥā* < *ʿalaiḥā* (M); ... *bik* — ... *fik* — ... *ʿainik* (M).

9) Repetir como rima la forma y el sentido de una palabra compuesta — *itā'* *al-murakḥab*. (Según esta práctica, hoy en desuso, de

los zejeleros antiguos, se repite la palabra compuesta, o una de sus partes, o una preposición + sufijo, unidos en la pronunciación y a veces en la grafía): [f° 43 a].

... 'alà dallū — ... šuwaitah lū — ... aškal lū — ... nuḥmal lū — ... tursal lū (IQ) [f° 43 b], o sea repetir lū < lahū, que se considera parte de la palabra anterior, cosa imposible en el šī'r; ... ba' da dāk — ... ka-dāk — ... ḥina dāk (IQ), o sea repetir dāk, que se considera parte de la palabra, escribiendo ḥinaḍak; ... y(u)abb(i)s lū — ... yaḥb(i)s lū — ... yaʿlis lū (M), en el mismo bait, cosa muy reprochable, que los zejeleros disculpan por la necesidad, o *luẓūm*, de la s ante lū en yaʿlislū, a menudo escrito como una sola palabra; ... naṣbir kaḍā — ... insān kaḍā — ... lū qaṭṭu dā (M), también en el mismo bait. [f° 44 a].

ARTÍCULO CUARTO

H vuelve a hablar de las prohibiciones atribuídas a Ibn Quzmān (cf. la introducción), para decir que encuentra en los poemas del zejeler cordobés y en la de sus contemporáneos todo lo que dicen que prohíbió.

En el prólogo de IQ a su [*Gran*] *Dīwān* sólo encontramos un pasaje que contiene una supuesta prohibición: ومن عيوب الزجل («Entre los defectos del *zaʿjāl* se cuenta el que sus palabras tengan *i'rāb*, sobre todo si este *i'rāb* es intencionado, y lo más hermoso de él es lo escrito en la lengua vulgar»). En la introducción de la colección de poemas titulada *Iṣābat al-agrād fī waṣf al-a'rād* [Nykl, p. 14] y dedicada a Waškī, IQ censura a Ibn Numāra por haber introducido el *i'rāb* en sus *zéjeles* [Nykl, p. 10]. En el mismo prólogo al *Gran Dīwān*, se limita a decir: «وقد جردت فني من الإعراب، كما يجرد السيف من القراب» («He despojado mi arte del *i'rāb* como se despoja la espada de la vaina, y él que me

acomete por esta puerta se equivoca y no acierta [la primera parte de la cita, en Nykl, p. 8]). Pero aquí, dice H, sólo vemos prohibido el uso «intencionado» del *i'rāb*, que no debe ser regla de uso frecuente, ni el *zējel* debe admitir *taznīm*. H se basa en las palabras de IQ: «... sobre todo si este *i'rāb* es intencionado». Como IQ también lo emplea, si su prohibición fuese absoluta, se le podían aplicar, afirma H, las palabras del poeta:

لا تته عن خلق وتأت بمثله * عار عليك إذا فعلت عظيم

(«No prohibas a las gentes hacer lo que tú mismo haces, y si, a pesar de ello, incurres en ello, será gran vergüenza para ti») [f^o 44 b].

En consecuencia, IQ sólo prohíbe el uso «predominante» del *i'rāb*, aunque su expresión se haya querido generalizar más tarde. Del mismo modo, las palabras divinas «el mes de ramadān en el que el Alcorán fué revelado» han de entenderse en el sentido de que se trata de «la mayor parte del Alcorán», y si la tradición dice de un viajero que «no se quitaba el báculo del hombro», quiere naturalmente decir tan sólo que «no se lo quitaba la mayor parte del tiempo». Al pronunciar el árabe, en efecto, no se puede prescindir completamente del *i'rāb*, por ejemplo en los siguientes casos: 1) en el *tanwīn* del nombre indeterminado, acompañado de un atributo; 2) en el nombre que rige un genitivo determinado por el artículo; 3) en la *madda* radical; 4) en el *hamza* de separación; y 5) en el *tašdīd* de final de las *nisbas*.

A la pregunta de por qué IQ prohíbe lo que él mismo hace, se pueden dar tres contestaciones: o prohíbe sólo el uso intencionado; o incurre en lo que prohíbe movido por necesidad métrica, dándose cuenta de la falta; o tales prohibiciones generales se han inventado con posterioridad. «El vulgo de los que han llegado tarde ha introducido normas que los antiguos no conocían, y a estas normas pertenece este punto [la prohibición del *i'rāb*], así como el ceñirse del mozo (*šadd al-gulām*); el llamarlo *qayyim* o *rāḡib*; lo de que el poeta se nombre, alabándose prolijamente, al final del *zaḡal*; [f^o 45 u] lo de burlarse, al jugar a las prendas ante un director (*amīn*), imitando oficios ruines [¿costumbres gremiales?]; y lo de congregarse en ciertos sitios de

reunión (*ḥanākīm*), en días determinados, para rivalizar con sus *zéjeles*, en un círculo, al que llaman *tābaq*, formado por taberneros y gente baja»¹. Todas éstas son normas introducidas tardíamente y que el *zéjel* antiguo ignora.

Cabe un último punto de vista, y es que los poetas tardíos introdujeron estas arbitrarias prohibiciones como manera de decidir las competencias entre dos *zejeleros* rivales. De esta suerte, un poeta flojo, si conocía las reglas, podía vencer a un buen poeta, si las ignoraba; si ambos eran de la misma talla, el que respetaba las prohibiciones ganaba al que las infringía, aunque fuese una sola; y si uno era mejor poeta, pero en su composición se apartaba de las normas fijadas, su mérito decaía y quedaba a la altura del peor. El *zejelero* digno de premio era el que unía la mayor destreza poética con la más rígida observancia de las reglas. Y estos argumentos influyen sobre Ḥ, que se amolda en sus *zéjeles* a las mentadas prohibiciones, para evitarse así las críticas: «se preparan para sí mismos un muelle asiento» (*Alcorán*, XXX, 43).

Veamos ahora en detalle las supuestas prohibiciones [f° 45 b].

1. — Prohibición de usar expresiones del lenguaje «*faṣīḥ*».

No la observan IQ ni sus contemporáneos, pues las palabras que emplean del lenguaje *faṣīḥ* llenarían un libro. He aquí algunos ejemplos: uso de los sinónimos doctos de «vino», como *qahwa*, *mudām*, *ṭilā*, *ḥumayya*, *jandarīs*, *rāḥ* (IQ); *al-la'ālī*, con *madda*, *hamza* y *taš-dīd* (IQ); [f° 46 a] *kal-lamā' al-ma'sūl*, con uso de *ka*-de comparación (IQ); *ṣaḥnā* (IQ); *la-ʿamrī* (IQ); *būsā*, en contraste con *nu'mā* (IQ); [f° 46 b] un verso en *faṣīḥ* de una *qaṣīda zaḡaliyya* en *lām* de *Mudgalīs*; *faẓā'a* — una palabra con *ẓ* — en una *qaṣīda* en *ʿain* y en un *zaḡal* de M.; un verso de una *qaṣīda* en *dāl* de M.; *ar-ruz* < *ar-ruz'* en una *qaṣīda* de M.; [f° 47 a] *marḥabā* en un *zéjel* de M., etc. — *Marḥabā*, como elipsis por: *ataita aḥlan wa-laqīta saḥlan wa-laqīta*

¹ Texto y traducción de este pasaje, en el estudio citado de la revista *Oriens*, III (1950), 275.

marḥaban, es palabra en puro faṣīḥ, que usó primeramente Saif Di Yazan en oposición a [°]Abd al-Muṭṭalib, y que pasó más tarde a estar expresamente prohibida por los críticos del *zéjel*: así, el maestro sirio Šihāb al-dīn Aḥmad al-Amšātī censura en un *zéjel* de [°]Ali ibn Muqātil la existencia de ahlan wa-sahlan. — [f^o 47 b]. Por lo demás, H encuentra en otros poetas populares clasicismos todavía más llamativos, como algi [°]an... = pasa por alto (IH).

2. — *Prohibición del «i[°]rāb» en vocal larga y breve.*

También encuentra H muchos ejemplos de vulneración de esta prohibición. Así, en vocal larga — falta muy grave —: min fih (genitivo) (IQ); [f^o 48 a] fāh (acusativo) (IH). En vocal breve — falta muy frecuente: ... rāḥā < rāḥan — ... ḡanāḥā < ḡanāhan, en la rima (IQ), siendo así que el *i[°]rāb* en la rima es el peor; [f^o 48 b] malāli < malālu, en la rima (IQ), con *laḥn* en el *i[°]rāb*; bilā maṭāli (IQ), con *i[°]rāb* legítimo; waṣ-ṣubḥu saifuhū maslūl (IQ), o sea todo un *qufl* flexionado; qādiya al-muslimina (IQ), o sea *i[°]rāb* de una palabra con tercera radical yā', que es el más claro, junto con la vocalización en *a* de la *n* de plural; -iya como sufijo: [f^o 49 a] zamāniya (IQ); hiya (IQ). — Los poetas IQ, M, I[°]U, Š, IH y otros podrían suministrar muchos más ejemplos de *i[°]rāb*; pero H cree haberse extendido ya demasiado. La fuerza demostrativa de tantos ejemplos vencerá al émulo que quisiera invalidar alguno, y la frecuente repetición de estrofas anteriormente citadas se hace en consideración al lector.

3. — *Prohibición del uso de partículas como «sa-», «saufa», «mud», «mund», «ka-», «id», «tumma», etc.*

H, sin embargo, las encuentra todas usadas por las autoridades del *zéjel*: [f^o 49 b] sa-tadriḥ (IQ); sauf tarā (I[°]U); mund faqad tu (IQ); mund al-yaum (M); mund [°]ašiqṭ (IH). El lector mismo podrá encontrar las restantes partículas en las citas precedentes.

4. — *Prohibición de las «ḥarakāt taqīla»*: [f° 50 a] «*al-madd al-fāḥiṣ*», «*al-hamz al-ẓābir*», «*al-tašdīd al-taqīl*».

Aunque IQ censura a Ibn Numāra por usarlas, él no se atiene a la prohibición: širā'an (IQ), caso grave por coincidir con *hamza* y *tanwīn*; kullu tanā'in (IQ); ašyā'(e) (M), mā' al-gamām (IH); [f° 50 b] dimā' al-qatlā (IH); wa-'in 'arād (IQ); ra'ātū wa-ra'āt (IQ); qālat al-'ujra / qālat al-waḥda l-ujrā (IQ); [f° 51 a] fa-man 'arād / waman 'arād (IQ; los ejemplos son muy frecuentes en IQ); ra'aitu (M); tih wa-'itdallal wa-'i'mal murādak / 'anta 'amlaḥ min hāda l-jalqi 'aḡma' (cinco casos de hamza en un solo verso de una qaṣida de M); šukkariyy al-marāšif / guṣaniyy al-ma'ātif (IQ), siendo así que el *tašdīd* del yā' de la nisba es el más grave, especialmente si está vocalizado. Menos importante es el pasaje que IQ censura en Ibn Numāra: qad takassar ḡanāḥak! / wa-tabarrad muzāḥak (Nykl, p. 8). [f° 51 b] En vez de «las yusammā» (— — —) hubiera IQ debido decir «laisa yusmā», «qaṭ ma yusmā», o algo parecido. — Si fuera del propio IQ la prohibición que tan gravemente infringe, se le podrían aplicar las palabras del poeta:

ونتكر إن شئنا على الناس قولهم * ولا ينكرون القول حين نقول

(«Si queremos, reprobamos en las gentes lo que dicen; pero ellas no reprueban lo que decimos, cuando hablamos»). — IQ llega a juntar en una misma palabra *i'rāb*, *tašdīd* y *tanwīn*: kullu šayyin < šai'in. — El propio H, ante la abundancia de ejemplos, se abstiene de citar más.

5. — *Prohibición de poner «tanwīn» al nombre sin atributo.*

Aparece infringida con gran frecuencia: [f° 52 a] marratan nar-ḡūk (IQ); wa-qaddan wa-jad (IQ). El nombre con atributo aparece frecuentemente con *tanwīn*, tanto en IQ como en M. Un *tanwīn* en un dual es particularmente llamativo en M: 'alā jaddainan < jaddaini. — Š pone *tanwīn* a nombres sin atributo: [f° 52 b] 'aḡa'iban, saifan, juyūlan.

6. — *Prohibición de conservar la «n» de plural.*

En prosa, los españoles pronuncian poquísimos la *n* de plural, y, según esta tendencia lingüística suya, consideran que usarla en el *zéjel* es falta muy grave y la censuran en los *zejeleros* de Bagdad. Pero algunas veces ellos mismos incurren en el defecto: *tunkirūn* (IQ), forma que habrían reprobado en un *bagdadí*; [f° 53 a] *lā tagmizūna* <*lā tagmizū* (apocop.) (IQ).

7. — *Prohibición de citar un versículo del Alcorán.*

Esta prohibición es también atribuída a IQ, por haber dicho: «El Alcorán está completamente flexionado, mientras que en el *zağal* no debe penetrar ningún *i'rāb*; por consiguiente, el que introduce un versículo alcoránico incurre en *taznīm*». Pero el propio IQ dice en una de sus piezas: *qul huwa llāhu 'aḥad*, y en I'U hallamos: *a'ūdū billāhi s-samī'i l-'alim*. Por lo demás, si en ocasiones los grandes *zejeleros* incluyen en sus poesías un verso completo o un hemistiquio clásico, ¿por qué no podrían igualmente insertar un versículo alcoránico?

8. — *Prohibición de rimar «d» con «z».*

Vale lo mismo para españoles que para sirios; [f° 53 b] pero IQ, que es el *imām* del *zéjel*, rima *lazā* con *riḏā*, cosa que todos los filólogos rechazan.

9. — *Prohibición de rimar «d» con «d».*

IQ y otros poetas la vulneran a menudo: *ḡadīd-samīd* (IQ), pues *samīd* tiene *d*, según la rima de *Ḥarīrī*: *tilmīd*, *samīd-ḡanīd*; [f° 54 a] *tanḡab(a)d-yartaf(a)d-lil-'asad* (Š); *as-sūd-maḡbūd* (IH); *tugarr(a)d-zumarrad-muḡarrad* (M). [f° 54 b]. H advierte tomar todos estos ejemplos de *diwānes* conocidos, para prevenir cualquier posible duda del lector.

10. — *Prohibición de repetir en la rima la palabra compuesta, con igual forma y sentido («iṭā' al-muraḫḫab»).*

Sin embargo, H halla: 'aban Hānī-'aban Hānī (IQ); [f° 55 a] min ʿain-min ʿain (IQ); mamlūk-mamlūk (M), caso este último en rima no compuesta. Otros zejeleros menos famosos presentan muchas más formas por el estilo.

* * *

Los ejemplos aducidos bastan a H para invalidar la objeción de que IQ preservó sus *zéjeles* del *i'rāb* y de otras faltas. En el *diwān* de IQ dice haber encontrado «cosas de maravilla»; pero su enumeración podría ser interpretada como crítica, y, en realidad, sólo le interesan los pasajes de *zéjeles* en contradicción con las afirmaciones que suelen asociarse al nombre del cordobés.

[f° 55 b] H estima raro el que IQ haya admitido en su *diwān* una *muwaššaha* flexionada, con cinco estrofas, ninguna de ellas libre de *taznīm*, sabiendo que «el *taznīm* en la *muwaššaha* es más feo que en el *zaǧal*» [Nykl, p. 10, tiene, al contrario: *no* es más feo]. En efecto, retornar [del lenguaje no flexionado] al origen [o sea, el lenguaje flexionado] es mejor que no separarse del origen.

H comenta la *muwaššaha* en cuestión. [f° 56 a]. Como es usual, la *jarǧa* está en lenguaje de *zéjel*; pero, en cambio, ya no es lícito que todas las estrofas ostenten asimismo *taznīm* y giros zejelescos. Por ejemplo: 1^{er} *bait*: *ḏā mā*, por *idā mā*, es un modismo zejelesco, impropio de la *muwaššaha*. 2^o *bait*: *mauṣūlā* < *mauṣūlan* (por nominativo); *qīlā* puede estar justificado en «*zāda fihi l-qīla*», o, si no, constituye con *yuqīm* < *yuqīmu* el tercer caso de *lahn* en una misma estrofa. 3^{er} *bait*: *qaṭ*, sin *tašdīd*, es forma zejelesca impropia de la *muwaššaha*. 4^o *bait*: encontramos, por necesidad métrica, *wa-la*, en vez de *wa-lā*. [f° 56 b]: en la frase «*ʿaḏḏa ḏāk an-naḥdi*», el que *naḥd* vaya en genitivo como *mafʿūl* de *ʿaḏḏa* es imposible.

* * *

En resumen: Ḥilli quería convencerse de si las reglas atribuidas a Ibn Quzmān, procedían de él efectivamente. Para ello buscó en El Cairo los diwānes de Ibn Quzmān y de Mudgalis, así como los de otros zejleros; pero, como los manuscritos estaban en letra magribí, difícilmente legible, al encontrar infracciones de las supuestas reglas, no sabía si había que atribuir las a la escritura del copista o a defecto suyo de lectura. Se limitó, pues, a extraer los pasajes que le parecían indudables y aplazó la investigación. Más tarde, en Alepo, pudo disfrutar de los diwānes de ambos poetas, en una copia de caligrafía normal, hecha por un escriba de confianza, Taqī al-dīn Ibrāhīm ibn al-Ḍurair Imām al-firdaus; copia basada en un buen manuscrito y co-tejada con el original de la Madraza Ašrafiyya de Damasco. [f° 57 a] Con esta copia pudo Ḥilli corregir sus anteriores extractos, a más de completar el resto; sin contar con que Taqī al-dīn, autoridad en el arte del *zéjel*, confirmó por escrito la exactitud de los apuntes de Ḥilli, y que éste consultó a los entendidos que le habían comunicado las opiniones circulantes sobre las supuestas reglas de Ibn Quzmān.

Ḥilli vuelve a insistir en que sus citas proceden de los diwānes de los poetas más famosos, y que las hace, no por amenguar el valor de dichos poetas y buscar sus puntos flacos, sino para poder decir a los zejleros tardíos que el *i'rāb*, que los críticos modernos censuran en sus compatriotas, tiene precedentes [f° 57 b], y que las supuestas reglas de Ibn Quzmān sobre el *tašdīd* carecen de fundamento. Por lo demás, y tocante a las citadas normas del *zéjel*, en punto a corrección, finura y pureza de composición, los modernos superan a sus antecesores, en cuanto que tienen mayor habilidad estilística y son menos gárrulos. La literatura antigua, estudiada por Ḥilli y de la que éste ha extraído sus citas, carece por completo de *taǧnīs*, *taṭbiq*, *tauriyya*, *tauǧīb* y otras figuras de retórica o *badī'*, que en cambio abundan en los modernos; pero esta comparación llevaría al autor muy lejos y daría materia para un nuevo volumen. El *zéjel* moderno difiere del primitivo sobre todo desde el punto de vista estilístico, con diferencia parecida a la que en poesía clásica separa a los *muwalladūn* de los *ǧābilīs*. [f° 58 a]. Ḥilli está de acuerdo con los que censuran al *zéjel* antiguo como antirretórico.

El propio Ḥilli ha practicado el arte del *zéjel*, evitando con dili-

gencia incurrir en las faltas estudiadas, para que este estudio no pudiera ser interpretado como una excusa en favor suyo. Y con una selección de sus *zéjeles* [f^{os} 58 a-69 a] cierra el capítulo.

A P É N D I C E

Sobre la muwaššaha «al-^ʿarūs» de Ibn Gurla.

(Cf. *supra*, p. 313).

Ibn Sanā' al-Mulk, trad. Hartmann, *Das Muwaššah*, p. 97, dice: «Para el *qufl* con siete *ŷuz'*, véase la muwaššaha llamada *al-^ʿarūs*; pero es un *muwaššah malḥūn*, y el empleo del *lahn* no está permitido en ninguna de las partes de la muwaššaha, con la única excepción de la *jarīya*; por eso no la citamos».

He aquí, según Ḥillī (f^o 20 b), el texto de la poesía pedantesca-mente suprimida por Ibn Sanā' al-Mulk:

من يَصِيدُ صَيْدًا فليكن كما صيدي صَيْدِي الغَزَالَه من مراتع الاسدِ

كَيْفَ لَا أَصُولُ	وَأَقْتَنَصْتُ وَحْشِيَه
ظَبِيَه تَحُولُ	فِي رَدَا وَسُوسِيَه
صَاغَهَا الْجَلِيلُ	فَهِيَ شَبَه حُورِيَه

تَنْشِي رَوِيْدَا إِذْ تَمِيسُ فِي الْبَرْدِ تَعْجُنُ الْغَلَالَه وَالرَدَا مَعَ النَّهْدِ

رَبِّ ذَاتِ لَيْلَةٍ زَرَّتْهَا وَقَدْ نَامَتْ
وَالرَّقِيبُ فِي غَفْلَةٍ وَالنَّجُومُ قَدْ مَالَتْ
رَمَتْ مِنْهَا قُبْلَهُ عِنْدَ ضَمِّهَا قَالَتْ

قَرِّ قَرٍّ وَأَهْدَا لَا تَكُونُ مُتَعَدِّي تَكْسِرُ الْبَلَا وَتَفْرِطُ الْعَقْدُ

«La mayoría de las frases de esta estrofa — sigue diciendo Hili — están escritas en estilo zejelesco y con *lahn*, cosa que, a mi juicio, sólo puede haberlo hecho deliberadamente. — Cuando el soberano lo condenó a muerte, se dice que miró a las gentes y que improvisó en el [mismo] metro una estrofa, reclamando la ayuda de sus parientes para que lo vengaran»:

خَدُّهَا الْأَسِيلُ بَدَتْ مِنْهُ أَنْوَارُ
طَرَفُهَا الْكَحِيلُ سَلَّ مِنْهُ بَنَارُ
هَا أَنَا الْقَتِيلُ فَهَلْ يُؤْخَذُ الثَّارُ

قَدْ أُسْرْتُ عَبْدًا وَلَمْ أَكُ بِالْعَبْدِ مَتَّ لَا مَحَالَهُ فَاطْلُبُوا دَمِي بَعْدِي

W. HOENERBACH.

TRADUCIDO DEL ALEMÁN EN LA REDACCIÓN.

EN RELISANT LE «COLLIER DE LA COLOMBE»

Au milieu des pins odorants d'un harmonieux recoin du haut pays valencien, je viens de relire tout d'une traite le *Ṭawq al-ḥamāma* d'Ibn Ḥazm, en confrontant page à page le texte arabe et la traduction ¹, parue il y a quelques mois, de mon ami Léon Bercher, le plus réputé des arabisants français de Tunisie.

Voici donc une version de plus de la célèbre épître du grand écrivain andalou sur l'amour et les amants. Faut-il rappeler au lecteur ² que le texte en est conservé en *unicum* à la bibliothèque de l'Université de Leyde et que c'est Dozy qui, le premier, l'a mis à profit pour écrire certains des passages les plus attachants de son *Histoire des Musulmans d'Espagne*, en attendant que D. K. Pétrof le publie dans son entier, avec une fort jolie introduction en français, en 1914? Depuis lors, plus exactement même à partir de 1930, les traductions du *Collier* se sont succédées à une cadence rapide, en même temps que s'affirmait la vogue croissante du livre auprès des romanistes et des orientalistes d'Europe. C'est A. R. Nykl qui a ouvert le feu, en faisant paraître à Paris une version anglaise, précédée d'une pittoresque et intéressante étude préliminaire, tout-à-fait dans la manière fougueuse et spontanée à laquelle cet auteur nous a accoutumés

¹ Sous le titre *Le Collier du Pigeon ou de l'Amour et des Amants*, Alger, éd. Carbonel, 1949 (t. VIII de la Bibliothèque arabe-française).

² On juge superflu de lui fournir toutes les références relatives aux éditions, traductions et corrections du *Ṭawq*, qu'il trouvera d'ailleurs dans la traduction de E. García Gómez, qui doit paraître prochainement.

depuis; tour à tour, ensuite, A. Salie en 1933, M. Weisweiler en 1941, mon excellent collègue de l'Université de Rome F. Gabrieli, en 1949, ont donné des traductions du *Tawq* en russe, en allemand, en italien. Depuis plusieurs années, on attendait celle de L. Bercher, en français. Enfin, la version espagnole de mon cher ami et collègue Emilio García Gómez va, elle aussi, paraître d'ici à quelques mois: elle sera, n'en doutons pas, la meilleure de toutes, d'abord parce que son auteur, arabisant de mérite, est aussi un écrivain au talent unanimement reconnu dans son pays; ensuite, parce qu'il lui aura été loisible de profiter du travail de ses devanciers, même s'il ne doit pas toujours se trouver d'accord avec eux dans l'interprétation d'un texte spécialement difficile; enfin, et surtout peut-être, parce que la traduction sera en castillan et que je considère que, pour maintes raisons plus ou moins décelables — voyez les audacieuses, mais pénétrantes supputations de M. Américo Castro dans son *España en su historia*¹ — c'est la langue de Cervantes qui, de beaucoup parmi les langues d'Europe et grâce à son génie propre, parvient à épouser avec le plus d'aisance et le plus de fidélité et sous la forme la plus concise les contours sinueux d'un texte articulé de «prose d'art» ou de poésie arabe.

Ai-je par ailleurs besoin d'ajouter que le travail des traducteurs successifs du *Collier de la Colombe* — décidément, je n'aime pas le «Collier du Pigeon», bien prosaïque transposition, adoptée, je ne sais pourquoi, par L. Bercher, d'un titre arabe qui, pour une fois, est léger, gracieux et suggestif — s'est trouvé sensiblement facilité, depuis la publication de l'édition Pétrof, par les corrections et les améliorations que les meilleurs arabisants de notre temps, séduits par l'originalité du traité d'Ibn Hāzīm et l'élégance de sa forme, ont apportées au texte procuré par le seul médiocre manuscrit de Leyde? Simultanément ou presque, Goldziher, Brockelmann, Snouck-Hurgronje, surtout William Marçais se sont penchés avec patience sur les passages les plus ardues du *Tawq* pour en découvrir et en proposer de meilleures lectures, et ils y ont presque toujours réussi. Ce qui

¹ Editorial Losada, Buenos Aires 1948.

ne veut pas dire qu'il ne demeure plus d'obscuretés dans ces cent cinquante pages d'une valeur d'ailleurs inégale, parmi lesquelles, à côté de périodes de belle venue, dans une prose limpide et dépouillée, sans affectation ni mauvais goût, on relève trop souvent des rappels en cascade de traditions prophétiques, des précisions du domaine érotique qui choquent notre goût, sans parler des trop nombreuses pièces de vers, de la plume d'Ibn Hazm lui-même, dont l'impeccable facture ne suffit pas toujours à faire accepter la fadeur ou la platitude.

Traductions et corrections multiples: il est peu d'ouvrages qui, dans la littérature arabe, et de la part des meilleurs orientalistes d'Europe, aient bénéficié de tels honneurs. Mais ces honneurs, le *Tawq* les mérite-t-il vraiment? Il n'entre point dans mon propos actuel de faire l'apologie ou la critique du petit traité d'Ibn Hazm sur la vie amoureuse, ni d'étudier sa place dans l'œuvre considérable du grand écrivain et polémiste cordouan; encore moins, de chercher, après bien d'autres, à définir l'influence, directe ou indirecte, qu'il a pu exercer sur le développement de la littérature dite «courtoise», de l'un et de l'autre côté des Pyrénées¹. Me sera-t-il permis toutefois d'avancer qu'à mon sens, on a, depuis une vingtaine d'années, quelque peu sur-estimé en Europe (beaucoup moins dans l'Orient arabe) l'importance et la valeur littéraire du *Collier*? Et j'ai bien l'impression que cette appréciation, que d'aucuns trouveront peut-être excessive, a déjà été celle du meilleur connaisseur de l'ensemble de l'œuvre hazmienne, le regretté Miguel Asín, qui, dans le beau volume préliminaire de son *Abenházam de Córdoba* paru à Madrid en 1927, s'est abstenu, je crois à juste titre, de faire la part trop belle à l'épître conservée dans le manuscrit de Leyde. Attendons ce que va nous en dire E. García Gómez dans le prologue étoffé qui accompagnera certainement sa traduction.

* * *

¹ Voir sur cette question mon *Islam d'Occident: études d'histoire médiévale*, I, Paris 1948, pp. 292-293.

Exprimé qu'il a été jusqu'ici, si j'ose dire, comme le jus d'un citron parfumé, que reste-t-il à extraire du petit livre d'Ibn Ḥazm ? Un certain nombre de données qui ont, je crois, leur importance, et qui vont précisément faire l'objet de ces quelques pages, dans lesquelles je voudrais poser deux questions, à peu près éludées jusqu'ici par les traducteurs et les correcteurs du *Tawq*, et tâcher d'y répondre. En premier lieu, peut-on fournir la preuve patente que le texte du manuscrit de Leyde ne représente qu'une copie tronquée de l'œuvre originale d'Ibn Ḥazm ? En second lieu, le *Collier*, sans parler des données autobiographiques qu'il contient sur son auteur lui-même, peut-il être considéré comme une source documentaire de quelque valeur pour notre connaissance de l'histoire si trouble de l'Espagne musulmane au début du XI^e siècle et surtout de celle de la société cordouane à la même époque ?

A la première de ces questions, on est depuis longtemps en mesure de répondre, textes à l'appui, par l'affirmative. On possède tout d'abord la preuve, grâce à une indication qui figure à la fin du manuscrit de Leyde¹, qu'il manque dans ce texte de nombreuses pièces de vers. Ne nous en plaignons pas trop ! Que ce soit le scribe lui-même, dont la copie fut achevée en 1337 (738 h.), qui ait procédé à cette amputation, ou un scribe antérieur, peu importe. Mais ne serait-ce pas le fait d'Ibn Ḥazm lui-même ? Il ne manque pas d'exemples, dans la littérature arabe, de l'existence de doubles versions, l'une développée, l'autre plus courte, d'un seul et même ouvrage. Il est malaisé de prendre parti sur ce point précis, encore qu'il apparaisse bien que le traité d'érotologie de l'écrivain cordouan a fourni à ce dernier, du fait de son sujet même, le moyen de grouper l'ensemble de sa production poétique profane et aussi, à l'occasion, certains de

¹ Éd. Pétrouf, p. ١٤٥, *in fine* (c'est à cette édition que nous renverrons

toujours dans les notes suivantes): بعد [إلغا] أكثر أشعارها وإبقاء العيون منها. A cause du *wazn* et du contexte, je suggère, pour la lacune du second mot, de rétablir *ilgā'*, «suppression», plutôt que *ijtiṣār*, «action de résumer», proposé par Bercher, p. 418, n. 164.

ses poèmes d'inspiration pieuse. C'est en quelque sorte le *dīwān* d'Ibn Ḥazm, enserré dans une gaine de développements en prose, destinés presque toujours à justifier la citation, intégrale ou partielle, d'une ou plusieurs compositions du poète. Et s'il en est ainsi, il apparaît bien peu probable que ce soit l'auteur lui-même qui ait dès lors, de propos délibéré, mutilé son propre ouvrage.

Cette mutilation serait encore moins explicable, s'agissant des développements en prose eux-mêmes. Que l'un ou l'autre de ces développements, formant un tout, ait pu disparaître au hasard des copies successives du *Collier*, passe encore. Mais que cette mutilation ait été commise à l'intérieur même d'un récit, pour le déformer et nuire à l'équilibre des périodes et à l'ordonnance du style, si stricte en matière de «prose d'art», voilà ce qu'il est impossible d'admettre de la part d'un écrivain aussi maître de sa plume et aussi difficile pour lui-même que l'auteur du *Tawq*. Or la présence — demeurée jusqu'ici à peu près inaperçue — d'un long passage d'Ibn Ḥazm, reproduit d'après Ibn Ḥayyān dans la compilation historique du grenadin Ibn al-Jaṭīb intitulée *Kitāb A'māl al-a'lām*¹, passage qui se retrouve littéralement dans le manuscrit de Leyde, mais avec des coupures internes difficilement justifiables et qui ne peuvent avoir été que le fait d'un scribe assez ignorant, apporte la preuve, je crois inattaquable, que l'unique texte du *Tawq* dont nous disposons ne représente qu'une version tronquée, et par endroits gravement déformée et défigurée, de l'œuvre originale.

Il s'agit de la célèbre page du *Collier*² dans laquelle Ibn Ḥazm, après avoir rappelé rapidement l'exploitation par les poètes arabes du thème classique de la «séparation», exhale sa plainte après la description qu'un voyageur venant de Cordoue vient de lui faire de son ancienne résidence familiale de Balāt Muḡīt, mise à sac et ruinée de fond en comble à leur départ par les Berbères, dans l'année 1013 (404), alors que l'écrivain a dû

¹ *Histoire de l'Espagne musulmane extraite du Kitāb A'māl al-a'lām de Lisān ad-dīn Ibn al-Khaṭīb*, éd. É. Lévi-Provençal, Rabat 1934, pp. 123-126.

² P. ٨٧-٨٨.

quitter la capitale andalouse, dans laquelle il ne reviendra que cinq ans plus tard. Dans l'histoire d'Ibn al-Jaṭīb, c'est précisément au moment de son retour à Cordoue qu'Ibn Ḥazm, à la vue des ruines de son ancien palais, laisse courir sa veine, mais exactement dans les mêmes termes que dans le *Ṭawq*, avec certaines périodes plus développées et mieux équilibrées; ce n'est plus le souvenir, mais la vision même qui l'inspire : petite et bien innocente supercherie littéraire. Mais il n'est pas sans intérêt d'ajouter qu'Ibn Ḥayyān déclare expressément, si l'on en croit la citation d'Ibn al-Jaṭīb, qu'il a recopié ce développement sur un original écrit de la main même d'Ibn Ḥazm, sans indiquer au reste qu'il s'agisse du *Collier*, et que cette déclaration élimine *ipso facto* toute hypothèse de retouches postérieures et étrangères à l'auteur lui-même ¹. Enfin, dans la citation d'Ibn al-Jaṭīb, le même développement est suivi d'un poème de vingt vers, dont le manuscrit du *Ṭawq* se borne à reproduire le neuvième.

Dans le même ordre d'idées, il n'est pas sans intérêt de rapprocher une autre page, célèbre elle aussi, du *Ṭawq al-ḥamāma*, telle qu'elle figure dans l'*unicum* de Leyde ² : le charmant épisode de la rencontre du poète Yūsuf ibn Hārūn al-Ramādī et de la belle Jalwa, du passage du biographe al-Ḍabbī, qui fournit, d'après Ibn Ḥazm lui-même, dans sa *Bugyat al-multamis* ³, une version très proche, mais non littéralement identique, du même épisode. Dans le *Ṭawq* comme dans la citation de la *Bugya*, Ibn Ḥazm indique le nom de son informateur : son ami Abū Bakr ibn Ishāq al-Muhallabī ⁴. Mais le nom du propre

¹ On trouvera plus bas, à l'appendice I, le texte fourni par Ibn al-Jaṭīb, les passages qui ne figurent pas dans le texte du *Ṭawq* étant indiqués entre crochets.

² P. ٢١-٢٢. Voir aussi l'introduction de Pétrof, pp. xvi-xvii; Asín, *Abenbázam de Córdoba*, t. I, Madrid 1927, pp. 53-55.

³ Éd. F. Codera et J. Ribera (*Bibliotheca arabico-hispana*, III), Madrid 1885, n° 1.451, pp. 478-79.

⁴ Il s'agit de l'ami d'Ibn Ḥazm, qui devait l'accompagner dans sa retraite à Alméria et à Játiva. Sa personnalité n'a pu être identifiée par Asín, *op. cit.*, p. 73, n. 75. Il fait pourtant l'objet d'une courte notice de Ḍabbī, *Bugya*, n° 59, qui donne son nom complet : Abū Bakr Muḥammad ibn Ishāq al-Muhallabī al-Ishāqī,

informateur de ce dernier n'est pas le même dans l'une et l'autre versions; pourtant, dans les deux cas, il s'agit de personnages bien connus : suivant le *Tawq*, c'est le cadi Ibn al-Ḥaddā' ¹; suivant le récit d'al-Dabbī, c'est le célèbre biographe Abū l-Walīd Ibn al-Faraḍī ². Où est la vérité ? Indiquons toutefois à la décharge d'Ibn Ḥazm qu'il confesse dans l'un et l'autre textes qu'il a oublié quel était cet informateur au second degré et qu'il ne donne son nom que sous réserves. En l'occurrence, les règles de la critique verbale se trouvent évidemment prises en défaut, et il faut admettre que le récit de la *Bugya*, bien que de la même plume, est indépendant de celui du *Tawq* et qu'il lui est même probablement postérieur ³.

et rappelle que c'est à lui qu'Ibn Ḥazm adressa sa fameuse épître sur l'excellence d'al-Andalus (cf. C. van Arendonck, dans l'*Encyclopédie de l'Islām*, t. II, p. 407 *in fine*). C'est à son père, qui fut surintendant du Trésor, que le *Collier* fait allusion, p. 93.

¹ Muḥammad ibn Yaḥyā Ibn al-Ḥaddā', mort en 1025 (416): cf. Dabbī, *Bugya*, n° 319.

² L'auteur du *Ta'riḥ 'ulamā' al-Andalus*, publié par F. Codera (*Bibliotheca arabico-hispana*, VII-VIII, Madrid 1891-92), qui, on le sait, fut tué par les Berbères, le jour où ils prirent Cordoue, en 1013 (403).

³ Il est en tout cas construit d'une manière plus logique que celui du *Tawq*. En voici d'ailleurs la traduction : « Voici ce qu'a dit al-Ramādī : Je sortis (de l'agglomération de Cordoue) un vendredi après la *ṣalāt* de midi et franchis le pont, afin de faire une promenade du côté du parc funéraire des Banū Marwān, quand je rencontrai une jeune femme, la plus belle créature que j'eusse jamais vue. Je la saluai, et elle me rendit mon salut. Puis j'engageai la conversation avec elle et m'aperçus qu'elle était fort cultivée. Je ressentis un coup de foudre. « Par Dieu ! lui dis-je, es-tu de condition libre ou servile ? — Je suis esclave, répondit-elle. — Et comment te nommes-tu, je te prie ? — Jalwa ! » Quand ce fut l'heure de la prière de l'après-midi, elle prit le chemin du retour vers la ville; je la suivis pas à pas. Arrivée à l'entrée du pont, elle me dit : « Va devant ou derrière, car je ne saurais, je le jure, faire désormais un pas en ta compagnie ! — Est-ce, lui dis-je, la dernière fois que nous nous rencontrerons ? — Non ! — Alors, quand ? — Chaque vendredi, à la même heure et au même endroit ! » Je lui demandai alors : « Quel serait le prix que demanderait ton maître s'il désirait te vendre ? — Trois cents dinars ! » Al-Ramādī ajoute : Je sortis un autre vendredi et la retrouvai de la même manière que la première fois ; et ma passion pour elle ne fit qu'augmenter. Puis je me rendis auprès du seigneur de Saragosse, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad al-Tuḡībī, et composai pour faire son éloge le poème en rime *mīm* bien connu qui le concerne,

Quoi qu'il en soit, on peut considérer sans doute à bon droit qu'il a pu exister, à l'époque même d'Ibn Ḥazm et de son propre fait, au moins deux «éditions» du *Collier de la Colombe*, l'une plus développée que l'autre et reproduisant dans leur intégralité les poèmes de l'auteur. Mais il semble bien aussi — l'existence d'un seul manuscrit connu à ce jour en fournit un indice certain, s'agissant d'un auteur aussi célèbre que celui du *Kitāb al-Fiṣal* — que fort peu de copies du traité d'érotologie d'Ibn Ḥazm ont circulé au Moyen-Age à travers le monde musulman, ce qui expliquerait pourquoi les auteurs arabes postérieurs l'ont si peu cité, exception faite toutefois, et grâce à un chaînon intermédiaire probable mais ignoré, du chapitre sur les «signes de l'amour», qui paraît avoir été connu en Orient d'assez bonne heure et a été utilisé par un certain nombre d'écrivains.

* * *

Il serait curieux — et facile — d'enregistrer les réactions d'une personne cultivée, mais ignorant à peu près tout de la langue et de la civilisation arabes, à la lecture de l'une ou l'autre des traductions du *Collier* dans un idiome européen. Je

et dans lequel j'évoquai, dans mes comparaisons, la figure de Jalwa. Je le mis par ailleurs de vive voix au courant de mon aventure, si bien qu'il m'accorda en présent le prix de l'esclave, soit trois cents pièces d'or, sans compter l'argent qu'il me donna pour me défrayer de mon voyage de Cordoue à Saragosse et de Saragosse à Cordoue, où je revins. Là, plusieurs vendredis de suite, je me rendis au parc en question, sans retrouver ma belle, ce qui mit le comble à ma contrariété et à mon émoi. Plus tard, un de mes amis m'invita un jour chez lui; quand j'arrivai dans sa maison, il me fit asseoir à l'intérieur de son salon et me laissa pour aller accomplir quelque soin. Tout aussitôt, le rideau qui me faisait face fut soulevé, et que vis-je? Elle-même! «Jalwa! m'écriai-je. — Oui, c'est moi! — Es-tu l'esclave de mon hôte? — Non, mais la sœur [d'une femme de sa maison] (*traduit par conjecture*).» Mais un effet de la volonté divine avait effacé de mon cœur l'amour que j'avais porté à cette créature. Je me levai sur le champ, m'excusai auprès du maître de maison en lui disant qu'il venait de m'arriver quelque chose d'imprévu, et m'en allai.»

pense que ce lecteur sera conquis par certaines pages à cause de leur fraîcheur, intéressé par d'autres pour leur analyse pénétrante de la vie amoureuse, surpris, sinon écœuré, par la crudité de certains détails scabreux, mais qu'en fin de compte, il éprouvera une impression d'ennui, qui l'empêchera probablement d'aller jusqu'au bout de sa lecture. Et pourtant, pour un nombre évidemment restreint d'initiés à la vie sociale du monde arabe, et, d'une manière plus particulière, à celle de l'Occident musulman, qui auront eu la possibilité de l'étudier non seulement dans les livres, mais encore de l'observer sur le vif, par exemple dans une grande ville comme Fès, dont la physionomie médiévale était naguère encore à peu près intacte, rien n'est peut-être plus évocateur que certaines pages du *Collier*, qui, surtout si on les rapproche de quelques poèmes d'un concitoyen d'Ibn Ḥazm un peu plus tardif, Ibn Quzmān, permettent, mieux que tout autre document contemporain, de reconstituer l'atmosphère de la Cordoue du début du XI^e siècle et nous font pénétrer dans l'intimité des demeures aristocratiques de cette capitale, un peu avant le déchaînement de la guerre civile et la chute définitive du califat hispano-umaiyade.

Or, c'est là un aspect du *Tawq al-ḥamāma* qui n'a pas échappé à Dozy, Pétrof et Asín, mais a été jusqu'ici laissé délibérément dans l'ombre par les traducteurs du livre. Pareillement, les correcteurs du texte n'ont jamais proposé de meilleures leçons pour les noms propres — patronymes ou toponymes — là où pourtant les graphies du manuscrit de Leyde sont inacceptables pour quiconque est tant soit peu familiarisé avec l'onomastique arabe andalouse. Personne, je pense, ne s'est soucié non plus, sauf parfois M. Asín, de renseigner le lecteur sur la personnalité exacte de chacun des personnages qu'Ibn Ḥazm met en scène ou au témoignage desquels il fait appel. Pour tout dire, on a considéré le *Collier* comme un document psychologique, beaucoup moins comme un document historique. Quant à sa valeur autobiographique, seul Miguel Asín l'a naguère soulignée et en a tiré véritablement parti.

Examinons d'abord rapidement les données fournies par Ibn Ḥazm sur sa propre personnalité, depuis l'enfance jusqu'à l'âge

mûr. En ce qui concerne les traits dominants de son caractère, tels qu'il les définit à plusieurs reprises ¹, il y a lieu — je le rappelle en passant — de comparer ce qu'il en dit aux longs développements qu'il a insérés dans son petit traité de morale pratique, le *Kitāb al-Ajlāq wa-l-siyar*, traduit par M. Asín dès 1916 ². Et passons aux indications concrètes. On s'est plu jusqu'ici à répéter — en y insistant — qu'Ibn Ḥazm, parce qu'il l'indique expressément dans le *Tawq* ³, a été élevé « dans le harem », comme s'il s'agissait d'une circonstance insolite, destinée à marquer la personnalité de notre auteur d'une manière différente de celle de ses contemporains appartenant à la même classe sociale. Tous les jeunes garçons de l'aristocratie et de la bourgeoisie, dans la société musulmane occidentale — et cela aussi bien au Moyen-Age que de nos jours — sont élevés au milieu des femmes, à l'ombre souvent malsaine et viciée des gynécées, et, la plupart du temps, se trouvent dès leur plus tendre enfance, tout comme leurs sœurs d'ailleurs, fort exactement informés de tout ce qui concerne les rapports sexuels — et même homosexuels, dont la pratique, en dépit de leur prohibition légale et des peines sévères encourues en principe par ceux et celles qui s'y adonnent, a toujours été aussi courante en Espagne musulmane que l'usage du vin. Les détails obscènes de certaines anecdotes du *Tawq* ne choquaient nullement, on peut en être assuré, les hommes et les femmes qui les entendaient, et, dans les harems cordouans, on ne les épargnait même pas aux oreilles enfantines; ils étaient monnaie courante dans les conversations des jeunes beautés ne pensant guère qu'à la vie amoureuse — Ibn Ḥazm le note et il a raison ⁴ — sans que les eunuques préposés à leur

¹ Voir notamment pages 17, 23, 26, 32-33, 36, 107, 118.

² M. Asín, *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenbázam de Córdoba*, Madrid, Maestre, 1916.

³ P. 37-38. A la fin du Xe siècle, il n'y avait rien d'étonnant que des femmes de l'aristocratie cordouane pussent donner à des enfants les premiers éléments de lecture et d'écriture et leur apprendre le Coran par cœur, ainsi que des poésies. Mais, quoi qu'il en dise, le cas d'Ibn Ḥazm était loin d'être alors isolé.

⁴ P. 37. Cf. Asín, *Abenbázam de Córdoba*, I, p. 40.

garde, tout comme leurs maris ou leurs parents, eussent à y trouver le moins du monde à redire. Puis-je renvoyer ceux qui seraient portés à considérer que j'exagère à certaines pages fort évocatrices des *Confidences d'une fille de la nuit* de François Bonjean ? Ils y verront comment dans la Fès du XX^e siècle comme dans la Cordoue du X^e, les portes bien closes des harems peuvent s'entr'ouvrir à l'occasion pour favoriser des rencontres toutes pareilles à celles qu'Ibn Ḥazm évoque ou décrit dans son *Collier*, qu'il y a dans cette société à la fois raffinée et vicieuse des Don Juan et des maris bafoués ou complaisants, des femmes légères, des proxénètes et des mauvais garçons : tout cet ensemble de personnages d'une « comédie humaine » qu'un Ibn Quzmān, à peine un siècle après l'auteur du *Tawq*, décrira à son tour avec un rare bonheur et sans doute même avec plus de talent que son insigne prédécesseur.

* * *

Je ne dirai qu'un mot des données concrètes fournies par le *Collier* sur les tribulations d'Ibn Ḥazm et celles des siens au moment où la guerre civile éclate à Cordoue et où les Berbères font la loi dans la ville califienne, car M. Asín les a fort judicieusement utilisées dans son *Abenbázam de Córdoba*¹; et j'en ai moi-même déjà tiré parti au tome second de mon *Histoire de l'Espagne musulmane*. Le père de notre auteur, Aḥmad ibn Sa'īd Ibn Ḥazm, est l'un de ces dignitaires de cour qui ont été au service du « maire du palais » 'āmiride al-Manṣūr, puis de son fils et successeur 'Abd al-Malik al-Muẓaffar, et ont gravité dans leur sillage. Pour obéir aux prescriptions du maître de l'heure, il a, au moment de la fondation d'al-Madīna al-Zāhira, abandonné sa vaste et luxueuse demeure familiale du quartier de Balāt Muḡīṭ, située à l'Ouest de Cordoue, pour aller s'installer dans une nouvelle maison qu'il a fait bâtir à cette fin, à proximité immédiate

¹ Voir notamment t. I, pp. 64 et suiv.

de la résidence ʿāmiride ¹, tout à l'opposé, dans l'Ajerquía, ou quartier oriental, non loin du Guadalquivir. C'est là que naîtront et seront élevés deux de ses fils, Abū Bakr et ʿAlī, dont le nom deviendra bientôt si célèbre, le premier en 989 (379), le second, exactement le 7 novembre 994 (30 ramadān 384) ². Mais, quelques mois à peine après la mort suspecte du second ʿĀmiride ʿAbd al-Malik al-Muẓaffar et la prise du pouvoir par son frère incapable ʿAbd al-Raḥmān Sanchuelo, des événements fort graves vont éclater à Cordoue : le 15 février 1009 (16 ʿyūmadā II 399), le Marwānide Muḥammad ibn Hišām ibn ʿAbd al-ʿYabbār s'emparera du pouvoir et lancera les jours suivants la plèbe cordouane à l'assaut de la résidence ʿāmiride d'al-Zāhira, où Sanchuelo, parti à la Frontière pour une malencontreuse expédition d'hiver, aura laissé pour le suppléer le vizir Aḥmad ibn Saʿīd Ibn Ḥazm, le père de notre auteur, avec le secrétaire d'État Aḥmad ibn Burd et le *ṣāḥib al-madīna* Aḥmad ibn Maslama. Al-Madīna al-Zāhira et le faubourg aristocratique qui lui était contigu furent pillés de fond en comble et bientôt mis en ruines sur l'ordre du nouveau calife, qui avait pris le *laqab* honorifique d'al-Mahdī ³. Le vizir Ibn Ḥazm et les siens n'attendirent pas le déchaînement complet de l'émeute pour évacuer leur demeure de l'Ajerquía et regagner leur ancien palais de Balāt Mugīt; il semble toutefois qu'al-Mahdī ne les molesta pas outre mesure. Mais la tranquillité de l'ancien vizir ʿāmiride fut de courte durée, et quand Wāḍih, qui commandait la Marche Moyenne, arriva à replacer pour un temps sur le trône le calife Hišām II et à supprimer l'usurpateur al-Mahdī, à la fin de juillet 1010 (dū-l-ḥiyya 400) ⁴, Aḥmad Ibn Ḥazm fut l'un des premiers personnages de l'aristocratie cordouane à souffrir d'une disgrâce complète. Moins d'un an plus tard, le frère aîné de ʿAlī Ibn Ḥazm mou-

¹ Ibn Ḥazm est formel à cet égard (cf. p. ١٠٩), ce qui fournit une preuve de plus qu'al-Madīna al-Zāhira se trouvait bien à l'Est de Cordoue : voir mon *Histoire de l'Espagne musulmane*, 2^e édition, Paris-Leyde 1950, II, p. 221 et n. 2.

² Nous adoptons ici la date fournie par M. Asín, *op. cit.*, I, p. 38 et n. 35.

³ Sur ces événements, voir mon *Hist. Esp. mus.*², II, pp. 301-02.

⁴ *Ibid.*, II, p. 315

rait prématurément, victime de l'épidémie de peste qui décima la population de la capitale, à l'âge de vingt-deux ans; sa jeune femme éplorée, 'Ātika, fille de l'ancien chef de la Frontière Supérieure à l'époque d'al-Manṣūr, le vizir Qand, n'allait lui survivre qu'une année, jour pour jour¹; de même, son père Aḥmad, qui passa de vie à trépas le 21 juin 1012 (28 dū l-qa^cda 402)². A ce moment, 'Alī ibn Ḥazm n'était encore qu'un tout jeune homme. La sédition berbère, en mettant sur le trône Sulaymān al-Musta'in, n'allait pas tarder à le forcer à quitter sa ville natale et à attendre plusieurs années avant d'y pouvoir revenir.

Ce fut à Almería qu'il décida d'aller se fixer, pour plusieurs raisons aisément discernables : la présence dans cette ville d'anciens mawlās ou Esclavons demeurés attachés à la fortune des 'Āmirides et la possibilité, en cas de nécessité, de s'embarquer pour gagner une autre région côtière d'al-Andalus ou même le Magrib ou l'Ifriqiya. D'ailleurs, les événements allaient se précipiter : les excès de Sulaymān al-Musta'in et des chefs berbères qui le soutenaient déclanchèrent bientôt une contre-révolte qui porta au pouvoir, d'une manière éphémère, des califes de souche non marwānide, les Ḥammūdides³. Entre temps, l'Esclavon Jayrān, le maître d'Almería, prenait ombrage de l'activité politique du jeune 'Alī Ibn Ḥazm et finissait par le bannir, ainsi que son ami Muḥammad ibn Ishāq al-Muhallabī⁴, après les avoir maintenus plusieurs mois en état d'arrestation⁵. Les deux exilés allèrent chercher refuge auprès du commandant d'une place forte, Abū l-Qāsim 'Abd Allāh ibn Hudayl al-Tuḡībī⁶, dit Ibn

¹ Voir mon *Hist. Esp. mus.*² II, p. 64, n. 3.

² Cette date est fournie par le *Tawq*, p. ١٠٤. Des notices sont consacrées au père d'Ibn Ḥazm notamment par Ibn Baṣkuwāl, *Ṣila*, n° 40; Ḍabbī, *Bugya*, n° 412.

³ Voir mon *Hist. Esp. mus.*², II, pp. 323 sqq.

⁴ Voir *supra*, p. 340 [6] et n. 4.

⁵ Dans l'éd. Pétrouf, p. ٨٠, l. 2, il faut évidemment rétablir pour la *kunya* de Muḡyāhid al-Muwaffaq, seigneur de Denia et des îles Baléares, *Abū l-Ÿayṣ* au lieu d'*Abū l-Ḥasan*.

⁶ Et non النجيبى, comme porte l'éd. Pétrouf, p. ١١١ (lu «an-Najībī» par

al-Mugaffal, qui les traita fort bien. Cette place forte, que dans son *Tawq* Ibn Ḥazm appelle Ḥiṣn al-Qaṣr, ne doit pas, à mon avis, correspondre à l'actuelle Aznalcázar ¹, située dans la province de Séville (*partido judicial* de Sanlúcar): j'opterais plus volontiers pour un château de la région de Malaga ou de celle de Murcie, si nous disposions de données plus précises pour justifier cette localisation. En tout cas, c'est de ce Ḥiṣn al-Qaṣr qu'Ibn Ḥazm et son ami s'embarquèrent un peu plus tard pour Valence, lors de la «levée» dans cette capitale du Marwanide ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad al-Murtaḍā. De Valence, notre auteur alla s'installer dans une ville toute proche, Játiva, et c'est là qu'il entreprit sans doute la première rédaction du *Collier de la Colombe*.

Avec beaucoup de perspicacité, M. Asín a établi les dates limites : 1017-1018 (408) et 1028 (419), à l'intérieur desquelles peut s'inscrire l'époque exacte de la composition du *Tawq* ². Il a de même, en utilisant les données biographiques disponibles, tracé un tableau de la suite de la carrière politique d'Ibn Ḥazm et de ses tribulations après sa retraite de Játiva. Je me bornerai donc à y renvoyer le lecteur, en revenant ici même à l'examen de la perspective historique et sociale offerte par le contenu du *Tawq*.

* * *

Examinons en premier lieu ce qu'Ibn Ḥazm nous dit des

Bercher, p. 307). Mes recherches sur ce personnage sont demeurées jusqu'ici sans résultat. La lecture «Ibn al-Mugaffal», en arabe ^وابن المغفل (cf. Dozy, *Suppl. dict.*

ar., II, p. 219 a), me paraît préférable à la lecture ^وابن المقفل adoptée par l'éditeur et les traducteurs sur la foi du ms. de Leyde.

¹ Voir É. Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb al-Rawḍ al-miʿtār*, p. 73 et n. 1.

² *Ahenbázam de Córdoba*, I, p. 77, n. 92. Pourtant le *terminus ad quem* doit être reculé d'au moins deux années si l'on tient compte du fait qu'Ibn Ḥazm, quand il parle de son ami Abū ʿAmir Muḥammad (voir *infra* pp. 351-353 [17-19]), qui mourut en 1030 (421), appelle sur lui la miséricorde divine.

Umayyades et des 'Āmirides : il rapporte à leur sujet, en se fiant à sa seule mémoire, quelques petits traits pleins d'intérêt, un peu dans la manière de ces *nawādir* qui forment la matière, parfois assez puérile, de son *Naqt al-ʿarūs*. Il connaît bien, un par un, tous les princes marwānides de la descendance de 'Abd al-Raḥmān III, en particulier l'arrière petit-fils d'al-Nāṣir : 'Ubayd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān ibn al-Mugira, qui a été son ami ¹; mais, il le confesse lui-même, il se gardera bien, dans son livre, de parler sans discrétion de leurs aventures amoureuses et se contentera de citer rapidement les noms des favorites des principaux souverains : Da' yā', Ṭarūb, Gizlān et la fameuse Ṣubḥ, la mère de Hišām II ². Notre auteur, comme beaucoup d'Andalous, considère que les femmes blondes ont plus d'attrait pour lui que les brunes, et cette prédilection a été celle de tous les princes de la lignée marwānide, au moins à partir de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir, qui était lui-même blond et avait les yeux bleus, ainsi que son fils al-Ḥakam II et tout le reste de sa descendance, à la seule exception de son arrière petit-fils Sulaymān al-Mustaʿīn ou al-Zāfir ³. Ce sont d'ailleurs, précise encore Ibn Ḥazm, presque uniquement des blondes que le célèbre poète marwanide de Cordoue, Abū 'Abd al-Malik Marwān ibn 'Abd al-Raḥmān, lui aussi un arrière petit-fils d'al-Nāṣir et surtout connu sous le nom d'al-Ṭaliq, a chantées dans des poésies amoureuses ⁴. L'auteur du *Tawq* compte également parmi ses relations des Qurayšites de la souche de 'Abd al-Raḥmān I^{er} : tel le poète Abū Muḥammad Qāsim ibn Muḥammad, surnommé

¹ P. ٢٠. Voir le tableau généalogique dans mon *Hist. Esp. mus.*², II, face à la p. 346.

² P. ٦. Voir aussi mon *Hist. Esp. mus.*², II, p. 121, n. 2.

³ Pp. ٢٦-٢٧. Voir aussi mon *Hist. Esp. mus.*², I, p. 331 et n. 1.

⁴ P. ٢٨. Le texte de l'éd. Pétrouf est fautif; il faut corriger: في شعر أبي عبد الملك مروان بن عبد الرحمن الخ (et en conséquence la trad. Bercher, p. 73). Cf. notamment Dabbi, *Bugya*, n° 1.343, et le tableau généalogique de mon *Hist. Esp. mus.*², II, face à la p. 346.

al-Šabānisi¹, dont Ibn Ḥazm rapporte par ailleurs qu'il fut emprisonné sous le « règne » d'al-Manšūr et put recouvrer sa liberté en envoyant au *ḥājib* une pièce de vers pour se disculper². Notre auteur enfin, dans une page du *Collier*³, se fait l'écho d'une histoire assez scabreuse dont le héros fut l'héritier présomptif de 'Abd al-Raḥmān II, le futur Muḥammad I^{er}, et qui lui a été rapportée par Muḥammad ibn 'Umar ibn Maḍā⁴.

Ibn Ḥazm se montre également assez avare de détails sur les 'Āmirides. Il est pourtant le seul à rapporter⁵ comment al-Manšūr fit mettre à mort une malheureuse chanteuse qui eut l'imprudence de débiter en sa présence des vers d'inspiration amoureuse consacrés à Šubḥ, la mère de Hišām II et sans doute la propre maîtresse du 'Āmiride. Le *Tawq* nous révèle aussi la passion que 'Abd al-Malik al-Muzaḥḥar éprouva pour la fille d'un simple jardinier, la belle Wāyid, dont il fit son épouse⁶. Ibn Ḥazm, par

¹ P. ١١ *in fine*. Le texte de l'éd. Pétrouf est fautif; il faut corriger: لما أخبر (et به عن نفسه أبو محمد قاسم بن محمد القرشي المعروف بالشبانسي الخ

conséquence la trad. Bercher, p. 31). Cf. notamment Ḍabbī, *Bugya*, n° 1.296. Sur le surnom d'al-Šabānisi ou d'Ibn al-Šabānisiya — surnom qui, disons-le en passant, n'a rien à voir avec le latin *sapientia*, comme l'ont proposé plusieurs érudits espagnols, en dernier lieu Cl. Sánchez-Albornoz — voir mon *Hist. Esp. mus.*², I, tableau généalogique, face à la p. 396. Le premier à porter ce surnom a été un arrière petit-fils de Hišām I^{er}, Hišām, mort en 912-913 (300); son fils Mu'āwiya fut un historien dont l'œuvre n'a été conservée que sous une forme fragmentaire: voir É. Lévi-Provençal et E. García Gómez, *Una crónica anónima de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, Madrid-Granada 1950, pp. 20-21.

² Ḍabbī, *Bugya*, loc. cit.

³ P. ١٣٦. Il y a plusieurs erreurs à corriger dans la trad. Bercher, pp. 379-381: il ne s'agit pas d'un *ḥadīth*, mais d'une anecdote; 'Abd al-Raḥmān II est qualifié d'*imām* et non de « calife »; les *ḥiṭyān* ne sont pas des gardes du palais, mais des « officiers » (encore moins des « gardes nobles »).

⁴ Sur ce personnage, Ḍabbī, *Bugya*, n° 225, fournit une très brève notice.

⁵ P. ٣٥. Voir aussi mon *Hist. Esp. mus.*², II, p. 218, n. 2.

⁶ P. ٦. Le texte de Pétrouf est fautif; il faut corriger: بواجد بنت رجل (et en conséquence la trad. Bercher, p. 15). Voir mon *Hist. Esp. mus.*², II, p. 282, n. 3. Cette Wāyid, ajoute Ibn Ḥazm, devint, après la chute des

ailleurs, nous apprend qu'il a bien connu une fille du même ʿAbd al-Malik, Ḍanā, qui était une musicienne de talent ¹.

Mais le personnage ʿāmiride sur lequel notre auteur s'étend avec le plus de détails est le fils unique d'al-Muẓaffar, prénommé Abū ʿĀmir Muḥammad, comme son grand-père, avec lequel on l'a jusqu'ici constamment confondu, en dépit de l'écart chronologique ². Cet ami d'Ibn Ḥazm était né de l'union de ʿAbd al-Malik ibn Abī ʿĀmir avec une femme nommée Jayāl, qui, par la suite, devait devenir l'épouse d'al-Qāsim ibn Ḥammūd; il fut élevé par sa grand-mère paternelle, al-Dalfā' ³. Nous sommes bien renseignés sur sa carrière politique, qui fut brève, par Ibn ʿIdārī ⁴ et surtout Ibn al-Jaṭīb, qui lui consacre un chapitre de son *Kitāb Aʿmāl al-aʿlām* ⁵ et rappelle comment, au moment de la chute des ʿĀmirides, à l'âge d'environ sept ans, il fut confié dans la Frontière Supérieure à la garde du tuḡibide Mundir ibn Yahyā. Rentré ensuite à Cordoue, il tenta quelques années plus tard, en 1021 (412), de créer à son profit une principauté dans les régions de Jaén et de Murcie et prit le surnom honorifique d'al-Muʿtaṣim. Après maintes tribulations, il devait aller chercher un refuge dans un château fort de l'Algarve, où il mourut de la petite vérole en 1030 (421). Ibn Ḥazm, qui célèbre la beauté du visage de cet Abū ʿĀmir ⁶, lui consacre trois développements

ʿĀmirides, l'épouse d'Aḥmad ibn Maslama (voir plus haut, p. 346 [12]), et ensuite celle d'un chef berbère de Cordoue.

¹ P. ١٠٧, l. 3-4. Voir mon *Hist. Esp. mus.*², II, p. 281, n. 4. Je crois que, comme Bercher, il faut prendre ici le mot *ḥarīma* dans le sens de «fille» plutôt que dans celui d'«épouse», tel que l'a adopté Gabrieli, *Collare*, p. 198.

² A moins qu'il ne s'agisse — mais c'est peu probable — d'un personnage nommé Abu ʿĀmir Muḥammad ibn ʿAbd Allah ibn Yahyā ibn Abī ʿĀmir, que Ḍabbī, *Bugya*, n^o 171, donne, dans une très brève notice lacunaire, comme ayant été cité par Ibn Ḥazm. — Dans sa traduction, Bercher, p. 412, n. 18, en fait le «fils d'al-Manṣūr mort en 1002», surintendant de Hichām II». Quel fils? ʿAbd al-Malik, ou ʿAbd al-Raḥmān Sanchuelo?

³ Voir mon *Hist. Esp. Mus.*², II, p. 281, n. 4.

⁴ *Bayān*, III (éd. Lévi-Provençal, Paris 1930), p. 133.

⁵ P. 223-224.

⁶ P. ١٧٥, l. 21, dans une cascade de comparatifs d'un goût douteux, à propos d'une femme libertine.

dans son *Collier*: il fut longtemps sans le connaître *de visu* et éprouvait pour lui de l'antipathie jusqu'au jour où il le rencontra; ils se lièrent alors d'une vive amitié ¹. Ils se trouvèrent ensemble à Malaga, au moment où le ³Āmiride s'embarqua dans cette ville pour gagner le Levant et où Ibn Ḥazm lui-même, en compagnie de son ami Muḥammad ibn Ishāq, cherchait à passer à Valence ². Enfin, dans une longue et intéressante digression sur la rapide satiété de certains amants ³, l'auteur du *Tawq* évoque avec talent les revirements amoureux de son ami, le désespoir qui déchira le cœur d'une esclave follement éprise de lui et qu'il dédaigna, la belle ⁴'Afrā', et même le peu de solidité des liens qui l'attachaient à ses propres amis, dont «il changea plusieurs fois durant sa courte existence». De même, ajoute Ibn Ḥazm, «il ne se bornait pas à une mise uniforme mais changeait souvent d'aspect extérieur, à la manière d'un camé-

¹ P. ٦٠.

² P. ١٧. Il faut lire évidemment à la l. 12: «*في سفره إلى الشرق*» au moment de son départ en voyage pour le Levant (d'al-Andalus), au lieu de: «*في سفرته إلى المشرق*» et corriger en conséquence la trad. Bercher, p. 47.

³ P. ٦٨-٦٩.

⁴ Je pense que le passage qui concerne cette ⁴'Afrā' est erroné dans le ms. de Leyde et qu'il faut lire: «*وكانت قد تصيّرت في دار أبي البركات الخيالي*» ^٥صاحب البنيان. En effet, le personnage auquel se réfère Ibn Ḥazm est évidemment un affranchi esclavon, puisqu'il remplit un office de *fatā*, celui de *ṣāḥib al-hunyān*, ou «maître (nous dirions aujourd'hui «conservateur» des bâtiments royaux)» (*ṣāḥib al-fityān* adopté par Pétrif et traduit par Bercher, p. 191, «le chef des esclaves du Palais» est inacceptable, le chef des fatās s'étant toujours appelé à Cordoue *al-fatā l-kabīr*). Dans ce cas, il doit porter un nom euphémistique: Abu l-Barakāt (et non al-Barakāt) avec la *nisba* correspondant au nom de celui ou celle qui l'a affranchi: donc al-Jayālī, du nom de Jayal, l'épouse de ⁶'Abd al-Malik al-Muzaffar (voir *supra*, p. 351 [17], tout comme on connaît des fatās ayant pour *nisba* al-Ŷa'farī, parce qu'il ont été affranchis par l'épouse d'al-Ḥakam II, Ṣubḥ, surnommée Ŷa'far (cf. mon *Hist. Esp. Mus.*², II, p. 173, n. 4). Il faut traduire en conséquence: «elle était passée dans la maison d'Abū l-Barakāt, affranchi de Jayāl et conservateur des bâtiments royaux.»

léon¹; parfois on le voyait habillé comme un roi, parfois accoutré comme un homme de rien».

Ibn Ḥazm, dans la galerie des portraits du *Collier*, ne s'en tient pas uniquement aux Umayyades et aux Āmirides. Toutes les grandes familles de l'aristocratie cordouane à la fin du X^e siècle et au début du XI^e, que notre auteur a connues et fréquentées, y font au moins l'objet d'une mention. Ainsi, pour ne citer que les principales, celles des Banu Abī Ābda², des Banu l-Layt³, des Banū Barṭāl⁴, des Banū Mugīt⁵, des Banū Ḥudayr⁶, des Banū l-Ŷazīrī⁷. Quant aux Cordouans qui ont été ses maîtres ou ses

¹ Et non d'un «pinson» (trad. Bercher, p. 191; de même, Gabrieli, *Collare*, p. 134: «fringuello»). Le sens hispanique de أبو براقش est fourni par le *Vocabulista in arabico*, publié par Schiaparelli, Firenze, 1871, p. 591, s. v^o *stellio*, *drago*, comme synonyme de حرباء, qui est le mot classique pour «caméléon». Dozy, *Suppl. dict. ar.*, p. 3 b, a fait erreur en traduisant le *stellio* du *Vocabulista* par «lézard». (Voir aussi *Encyclopédie de l'Islām*, I, p. 82).

² P. ٩٨. Sur cette famille, voir à l'index de mon *Espagne musulmane du X^e siècle*, Paris 1932.

³ P. ١٢٦. La traduction Bercher, p. 351, doit être corrigée ainsi: «Abū Bakr Muḥammad, fils du vizir Ābd al-Raḥmān ibn al-Layt, etc...»

⁴ P. ٦١. Les deux premiers personnages de cette famille cités dans ce passage sont connus; ils étaient d'ailleurs apparentés du côté maternel à al-Manṣūr ibn Abī Āmir, dont la mère, Burayḥa, était fille de Yaḥyā al-Tamīmī dit Ibn Barṭāl. Muḥammad ibn Yaḥyā fut grand-cadi de Cordoue de 991 à 1001 (381-392) (voir Ibn al-Faraḍī, *Ta'riḥ*, n^o 1388) et mourut en 1004 (394); son frère Zakariyā', qui fut cadi de Badajoz et de Beja sous les règnes d'al-Nāṣir et d'al-Ḥakam II, mourut en 970 (359) (Ibn al-Faraḍī, *op. cit.*, n^o 449). Dans ces conditions, le *wazīr qa'id* qui fut tué par Ḡalīb au cours d'une rencontre, ainsi que Marwān ibn Ṣuhayd et Yūsuf al-Ākkī, doit avoir été un fils de ce Zakariyā' (dans ce cas, il faudrait lire

(وأخوه الوزير) au lieu de وأخوها الوزير).

⁵ P. ٣٥.

⁶ P. ٥٠.

⁷ P. ٥٩ et ١٢٢. Le Ābayd Allāh ibn Yaḥyā dont il est question était le neveu du poète et épistolier Ābd al-Malik ibn Idrīs Ibn al-Ŷazīrī, qui fut secrétaire d'al-Manṣūr Ibn Abī Āmir et devait périr de mort violente en 1004 (394): voir Ibn Bassām, *Dajira*, IV, pp. 31-36; Ibn Baskuwāl, *Ṣila*, n^o 757; Ḍabbī, *Bugya*, n^o 1.058; et mon *Hist. Esp. Mus.*, II, p. 279 et n. 2. Corriger, dans

amis, leurs noms sont légion dans le *Tawq*. Parmi les premiers, se distinguent tout spécialement Abū 'Umar Aḥmad ibn Muḥammad Ibn al-Ŷasūr¹; Humām ibn Aḥmad²; 'Abd Allāh ibn Yaḥyà Ibn Daḥḥūn³; le traditionniste Abū l-Qāsim al-Hamdānī⁴; le cadī Abū l-Walīd Yūnus Ibn al-Ṣaffār⁵, qui fut le principal initiateur d'Ibn Ḥazm à la pratique juridique de l'école mālikite⁶.

Nous pourrions encore allonger cette liste en y ajoutant d'autres noms. Bornons-nous à signaler encore ce marchand égypt-

la traduction Bercher,¹p. 149, en lisant le verbe au passif: «à l'adresse de 'Ubayd Allāh ibn Yaḥyà al-Ŷazīrī, celui de l'oncle paternel duquel on sait par cœur (ou: on conserve) les épîtres éloquentes».

¹ Voir p. ۱۳۶, ۱۴۴. Sur ce juriste, mort en 1010 (401), voir Ibn Baṣkuwāl, *Ṣila*, n° 37; Ḍabbī, *Bugya*, n° 336; M. Asín, *Abenbázam de Córdoba*, I, pp. 98-99 et n. 119.

² Voir p. ۳۰. Il mourut en 1030 (421); voir Ibn Baṣkuwāl, *Ṣila*, n° 347; M. Asín, *op. cit.*, p. 99 et n. 121.

³ Voir p. ۱۱۲. Il mourut en 1039 (431); voir Ibn Baṣkuwāl, *Ṣila*, n° 585; M. Asín, *op. cit.*, p. 108 et n. 138.

⁴ Voir p. ۱۱۲, ۱۲۷, ۱۲۸, ۱۳۱. Au rapport d'Ibn Ḥazm, il vivait encore en 1010 (401). Est-ce dès lors le même personnage que l'Abū l-Qāsim Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Bawwāq al-Hamdānī, qui fait l'objet d'une notice de Ḍabbī, *Bugya*, n° 235, mais est donné comme étant mort en 1005 (395)?

⁵ Voir p. ۷۸, ۱۱۱. Ce personnage, mort en 1038 (429), a fait l'objet d'une notice d'Ibn Baṣkuwāl, *Ṣila*, n° 1.397; cf. M. Asín, *op. cit.*, p. 109 et n. 139.

⁶ Dans certains passages de sa traduction, Bercher a mal rendu plusieurs titres de personnages officiels ou a transcrit purement et simplement ces titres comme s'il s'agissait de noms propres; ainsi p. 61 et 103: «fils de scribe» pour *abnā' al-kuttāb*, c'est-à-dire «appartenant à une famille comptant des secrétaires de chancellerie (*kātib*)»; p. 113: «imam de la prière», pour *ṣāḥib al-ṣalāt*, titre pour lequel j'ai proposé la traduction de «grand prieur», et qui correspondait à une dignité que son titulaire cumulait souvent avec celle de grand cadī de Cordoue; p. 115: «défenseur des opprimés» pour *ṣāḥib al-radd*, «juge du tribunal de renvoi», qui n'eut tout d'abord en Espagne rien de commun avec le «magistrat chargé de la répression des abus de pouvoir» (*ṣāḥib al-maẓālim*). Le terme *al-jāzin*, p. 257, signifie «le surintendant du Trésor» et n'est pas un nom propre (de même, p. 139, al-Mutanassik doit être pris dans son sens de «celui qui s'adonne à la vie dévote» et n'est pas un surnom). Sur les titres visés plus haut, voir, en attendant la parution du tome III de mon *Histoire de l'Espagne musulmane*, mon *Espagne musulmane au Xe siècle*, aux références données à l'index.

tien, nommé Abū l-Qāsim ʿAbd al-Raḥmān ibn Yazīd al-Azdī ¹, dont l'auteur du *Collier* suivit l'enseignement au faubourg septentrional de Cordoue, al-Ruṣāfa ², en même temps que deux magribins venus à Cordoue poursuivre leur études: Abū Bakr ʿAbd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-Balawī ³, de Ceuta, et Abū ʿAlī al-Ḥusayn ibn ʿAlī ⁴, de Fès, et un ami intime d'Ibn Ḥazm, lui aussi nord-africain d'origine, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Muḥammad al-Tamīmī, dit Ibn al-Ṭubnī ⁵. C'était son grand-père Muḥammad ibn al-Ḥusayn qui, sous le règne de ʿAbd al-Raḥmān III, en 942 (331), était, de Ṭubna, dans le Zāb, venu s'installer dans la capitale umayyade ⁶. La famille des Banū l-Ṭubnī n'avait pas tardé à accéder aux plus hautes charges de la capitale. De Muḥammad ibn al-Ṭubnī, notre auteur trace un portrait on ne peut plus élogieux ⁷ et rappelle qu'il put demeurer à Cordoue quand lui-même fut obligé d'émigrer à Almería; c'est à Valence qu'il devait recevoir la nouvelle

¹ P. ٦٧, ١١٠, ١١٨. Sur ce personnage, qui mourut en 1019 (410), voir Ibn Baṣkuwāl, *Ṣila*, n° 753; M. Asín, *op. cit.*, p. 102 et n. 128.

² J'estime qu'il faut conserver la leçon بالرسافة offerte par le ms. de Leyde et reproduite par Pétrof, p. ٦٧, l. 11. Elle a été changée par les traducteurs en al-Ṣawwāf, nom fourni en effet par Ibn Baṣkuwāl dans sa notice sur al-Azdī (ainsi Gabrieli, *Collare*, p. 130; Bercher, p. 185). Elle se justifie d'autant mieux du fait qu'Ibn Ḥazm précise que le groupe d'étudiants dont il faisait partie traversait pour se rendre au cours du ṣayy la porte de Cordoue dite Bāb ʿĀmir et le cimetière du même nom (voir mon *Hist. Esp. mus.*², I, p. 52; II, p. 240), pour continuer en direction du Nord de la ville, où se trouvait précisément le faubourg d'al-Ruṣāfa.

³ P. ٦٧. Ḍabbī, *Bugya*, n° 1.014, consacre une courte notice à ce poète.

⁴ P. ٦٧ et ١١٨. Dans le premier passage, il faut ajouter أبي علي entre الحسين. Sur ce personnage, qui devait mourir sur la route du pèlerinage, voir Ibn Baṣkuwāl, *Ṣila*, n° 317; Ḍabbī, *Bugya*, n° 648.

⁵ Ḍabbī, *Bugya*, n° 316, lui consacre une courte notice et cite quelques vers de sa composition.

⁶ Voir Ibn al-Faraḍī, *Tāʾriḥ*, n° 1.404; Ḍabbī, *Bugya*, n° 84. Sur la famille des Banū l-Ṭubnī, cf. aussi Ibn Baṣkuwāl, *Ṣila*, n° 769; M. Asín, *Abenbázam de Córdoba*, I, p. 102, n. 130.

⁷ P. ١٠٩-١١٠; sur les circonstances de sa mort, p. ١١١-١١٢.

de sa mort prématurée, sous le règne de ʿAlī ibn Ḥammūd, entre 1014 et 1018 (405-408); un peu plus tard, Ibn Ḥazm, rentré à Cordoue sous le règne d'al-Qāsim ibn Ḥammud, allait apprendre de la bouche même du frère aîné ¹ de son ami défunt, Abū ʿAmr al-Qāsim ², quel mal pernicieux l'avait emporté dans la tombe, à la suite d'une violente passion éprouvée par lui pour un bel adolescent ³.

Il ne manque pas dans le *Ṭawq* d'autres indications indiscrètes sur ces amours illicites, et il ne déplaît pas à Ibn Ḥazm de rapporter maints commérages de nature malsaine, en les appuyant sur une série de rapporteurs, garants de leur authenticité. Seuls, les membres de la famille califienne échappent, nous l'avons vu, à ses investigations, à sa curiosité toujours en éveil, à sa «mauvaise langue» qui devait, dans la suite de sa carrière, le rendre si redouté et lui valoir les pires déboires. C'est au témoignage d'un autre de ses amis, Abū l-Sarī ʿAmmār ibn Ziyād ⁴, un

¹ A la p. ١١٠ du *Ṭawq*, l. 6, il faut évidemment remplacer *وكان بينه وبين* *وكان بينه وبين أخيه*, et traduire: «entre son frère et lui, il y avait une différence d'âge de douze ans.»

² Ce personnage fait l'objet d'une courte notice de Ḍabbī, *Bugya*, n° 1.311. — Un autre frère de Muḥammad ibn Yaḥyā, Ibrāhīm, qui fut vizir et poète, est de son côté mentionné *ibid.*, n° 531. Voir aussi Ibn Baṣkuwāl, *Ṣila*, n° 210.

³ Il y a plusieurs corrections à apporter à l'édition Pétrouf ou à la trad. Bercher dans les pages relatives à Muḥammad Ibn al-Ṭubnī: p. ١١١, l. 15 (trad. p. 309),

il faut lire: *اني كنت على باب داري بغدير ابن الشماس*; «je me trouvai devant la porte de ma maison à Gadir Ibn al-Šammās...». Ce *gādir* («mare») de Cordoue est en effet attesté par Ibn al-Abbār, *Taḥmilat al-Ṣila*, t. I, éd. Bel et Bencheneb, Alger 1920, n° 513, p. 233, comme le nom d'un quartier de la ville, pourvu d'une mosquée à *imām*, sous le nom de Gadir Ibn al-Šammās; — trad., p. 311, il

faut lire *أخي أبي عبد الله*; un peu plus loin, il faut traduire: «et nul que moi n'était plus indiqué pour lui présenter des condoléances pour la mort de son frère» au lieu de «mais s'il y avait quelqu'un à qui l'on devait faire des condoléances à cette occasion, c'était bien moi».

⁴ Sur ce personnage, cité dans le *Ṭawq*, p. ١٨, ٤٤, ١٠٨, mes recherches jusqu'ici sont demeurées vaines. Il en a été de même du ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad ibn Maḥmūd (lire la *ḥunya*: Abū l-Muṭarrif, au lieu de l'insolite Abū l-

affranchi de Hišām II, qu'il fait appel pour relater une aventure amoureuse entre deux personnages haut placés et bien connus, Abu l-Ŷa'd Aslam ibn 'Abd al-'Aziz ¹, le frère du célèbre ḥaḡīb de Muḥammad I^{er}, Hašim ibn 'Abd al-'Aziz ², et qui fut lui-même par deux fois cadi de Cordoue, d'une part, et un secrétaire de cour nommé Ibn Quzman ³, appartenant sans doute à la famille du célèbre compositeur de za'yals du XII^e siècle ⁴, d'autre part. Le malheur est que l'histoire n'est pas authentique et que, pour une fois, Ibn Ḥazm se trouve pris en défaut, car l'Aslam en question n'est pas le cadi de Cordoue, mais son arrière petit-fils et homonyme Abu l-Ḥasan Aslam ibn Aḥmad ibn Sa'īd ibn Aslam ibn 'Abd al-'Aziz ⁵, et que son «partenaire» ne semble pas avoir été l'Ibn Quzmān, au surplus non identifié, dont le nom est cité dans le *Tawq*, mais le grammairien et poète cordouan Aḥmad ibn Kulayb ⁶. Mais le comble est que la longue anecdote que Ḍabbī a rapportée dans sa *Bugya* sur cette aventure amoureuse est donnée dans ce recueil biographique comme provenant d'Ibn Ḥazm lui-même ⁷!

* * *

Muẓaffar, cité p. ٤٦, et, à la même page, du Muḥammad ibn Kulayb de Qayrawan, qu'Ibn Ḥazm rencontra au cours de son séjour à Alméria (lire بالميرية, et non pas بالمدينة, comme porte le ms. de Leyde).

¹ Sur ce personnage, voir les références citées dans mon *Hist. Esp. mus.*, II, p. 3, n. 3.

² Sur ce vizir et sa carrière, voir *ibid.*, I, p. 287.

³ Voir sur les Banu Quzman, É. Lévi-Provençal, *Du nouveau sur Ibn Quzmān* dans AL-ANDALUS, t. IX, 1944, p. 361.

⁴ L. Bercher, p. 301, s'est gravement trompé dans sa traduction du passage relatif à Aslam et à Ibn Quzmān, en mêlant à leur propre aventure l'informateur de l'auteur, Abū l-Sarī 'Ammār ibn Ziyād, évidemment très postérieur à ces deux personnages.

⁵ Il fait l'objet d'une notice de Ḍabbī, *Bugya*, n° 570, qui précède immédiatement celle (n° 571, qui est consacrée dans le même recueil biographique au cadi Abū l-Ŷa'd Aslam ibn 'Abd al-'Aziz.

⁶ Une longue notice lui est consacrée par Ḍabbī dans sa *Bugya*, n° 462.

⁷ On trouvera *infra*, à l'appendice II, la traduction de la notice de Ḍabbī qui rapporte cette anecdote en détail.

Je crois qu'il est temps d'arrêter cette trop longue promenade à bâtons rompus à travers le *Collier de la Colombe*, au texte si peu sûr et dont le copiste semble avoir défiguré comme à plaisir la plupart des noms propres de personnes ou de lieux ¹, si bien que la traduction de ce petit livre aujourd'hui célèbre ne peut apparaître que comme une entreprise extrêmement périlleuse et décevante. Nous devons en louer et en remercier d'autant plus ceux qui, depuis vingt ans, n'ont pas craint de s'engager les uns après les autres dans une voie tellement parsemée d'embûches. Je voudrais toutefois, avant de terminer, dire un mot d'un autre aspect du *Ṭawq* sur lequel, lui aussi, on n'a peut-être pas encore mis l'accent comme il le mérite. Sans doute, le petit traité sur l'amour, œuvre d'un aristocrate, ne nous conduit-il que rarement hors des *maḡālīs*, studieux ou mondains, de la *jāṣṣa* cordouane, pour nous faire entendre les bruits de la rue,

¹ Il faut regretter que le *Collier* n'apporte que fort peu de précisions sur la toponymie et la topographie de Cordoue à l'époque califienne. On a déjà noté celles qui concernent la résidence 'āmiride d'al-Zāhira et le quartier contigu, dans le *ḡānīb šarqī* ou Ajerquía (le *nabr šagīr* mentionné p. ٦٩, l. 13, doit correspondre à l'Arroyo de la Fuensanta, signalé sur les plans de la Cordoue actuelle immédiatement à l'Est de la ville; dans le même passage, le mot *darb*, traduit par Bercher, p. 191 par «passage voûté (?)», est employé dans son sens hispanique de «ruelle» se terminant généralement en impasse et plus étroite qu'un *šārī'*: cf. l'espagnol *adarve* dans la terminologie de la fortification). Le *bāb al-ʿaṭṭārīn* mentionné p. ٦١, l. 12, était le nom de l'une des portes orientales de la grande-mosquée, devant laquelle commençait le *sūq*, avec ses boutiques de marchands d'épices et la *qaysāriya* (*Alcacería*). Le *Ṭawq* ne cite que trois mosquées de quartiers: p. ٤٠, l. 22, le *masǧid maǧbarat Qurayš*; p. ٤١, l. 3, le *masǧid Masrūr*; p. ١٢٧, l. 16, une mosquée située dans la partie Ouest de Cordoue, dont le nom

القمری me paraît altéré (peut-être ^{١٢}العمری). Pour ce qui a trait à la banlieue de la capitale, le toponyme القسطلات cité p. ١٢٦, l. 9, me paraît énigmatique («los castañares», les «châtaigneraies?»). Le nom cité un peu plus loin, *al-Marǧ*, est au contraire bien connu; c'était, au bord du Guadalquivir, en aval du palais, un champ où l'on exposait les suppliciés sur leurs croix (il faut donc traduire «à al-Marǧ» et non, comme Bercher, p. 351, «dans les prairies qui longent le Guadalquivir»; cf. notamment Ibn 'Idāri, *Bayān*, II, texte, pp. 78, 207; trad. Fagnan, pp. 124, 321).

le grouillement des bazars, la rumeur qui monte des quartiers des marchands, où la foule bariolée des campagnards coudoie l'insolente plèbe de la capitale. A cet égard, évidemment, le *Tawq* n'offre pas l'intérêt documentaire d'un traité de *ḥisba* comme celui d'un Ibn 'Abdūn, et encore moins — j'y reviens — de certains poèmes pleins de vie et de verve du grand poète Ibn Quzmān. Pourtant, on peut glaner ça et là dans le *Collier* quelques indications qui ont leur prix, en dépit de leur trop grande brièveté; ainsi celles qui ont trait aux métiers réservés aux femmes ¹: rebouteuses, tireuses de sang, marchandes à la toilette, revendeuses à la criée, attifeuses de mariées, pleureuses à gages, chanteuses, diseuses de bonne aventure, institutrices, bonnes à tout faire, filandières, tisseuses. Grâce à Ibn Ḥazm, nous apprenons que les Cordouanes de la haute société mastiquaient déjà de la gomme pour parfumer leur haleine et frottaient leurs gencives, pour en raviver l'éclat, avec de l'écorce de noyer ². On a déjà noté l'intérêt d'une attestation, fournie par le *Collier*, de l'existence de statues, certainement antiques, dans les thermes publics de Cordoue ³. Enfin, Ibn Ḥazm, bien avant Ibn Quzmān et Ibn Sa'īd, nous révèle que la nuit, chacun des quartiers de la capitale avait ses portes closes, une fois le guet passé, et que l'on ne pouvait plus dès lors, si l'on s'attardait chez un ami éloigné, rentrer chez soi avant le jour ⁴.

Petits détails sur de petites choses, évidemment ! Mais notre

¹ P. ٣٢, l. 21-22. Comparer à la même page le pittoresque portrait des vieilles proxénètes : appuyées sur des bâtons, chapelet en main, et revêtues de deux robes rouges, en arabe *tawb*. Le rouge était-il en Espagne la couleur distinctive du vêtement des prostituées et des proxénètes (cf. en Égypte moderne le *libās aḥmar* ou «caleçon rouge», connu comme le signe distinctif des femmes de mauvaise vie, ?

² P. ٩, l. 14.

³ P. ١٩, trad. Bercher, note 17, p. 411, citant une observation de W. Marçais dans ses *Corrections*. Voir aussi ma *Péninsule ibérique au Moyen-Age*, pp. 149-150, à propos d'une statue de femme trouvée dans les ruines d'Italica et conservée dans l'un des thermes de Séville.

⁴ P. ١٣٥.

connaissance de l'Espagne musulmane au Moyen-Age, de sa structure sociale, de son économie, de la vie quotidienne de ses grandes villes n'est-elle pas uniquement faite de bribes sans liens apparents, qui, rapprochées les unes des autres, finissent, à force de patience, par donner la clef de problèmes qui, autrement, risqueraient de demeurer pour nous à jamais insolubles?

É. LÉVI-PROVENÇAL.

APPENDICE I

Texte complet du passage d'Ibn Ḥazm sur la ruine de sa résidence de Balāṭ Mugīt à Cordoue, conservé, d'après Ibn Ḥayyān, par Ibn l-Jaṭīb dans le «Kitāb A'māl al-a'lām».

قال [ابن حيان]: وممن رثي قرطبة أيضاً ، من وجوه أهلها ، وأرباب
النعم المؤثلة بها ، وأكثر التفجع على دياره منها ، لما استولى الخراب
عليها ، عند فرار البرابر عنها ، الفقيه الأديب أبو محمد علي بن أحمد بن
سعيد بن حزم ، ابن وزير آل عامر الأكبر ؛ فإنني وجدت بخطه في خبر
ذكره ، قال :

(وقفتُ على أطلال منازلنا بحومة بلاط مغيث من الأرباض الغربية ومنازل
البرابر المستباحة عند معاودة قرطبة) ؛ فرأيتها قد أمحت رسومها ، وطمست
أعلامها ، وخفيت معاهدها ، وغيرها البلى ؛ فصارت صحاري مجدبة بعد
العرمان ، وفيافي موحشة بعد الأنس ، [وأكاماً مشوّهة بعد الحسن ،] وخرائب
مفزعة بعد الأمن ، ومآوي¹ للذئاب ، وملاعب للجان ، و مغاني للغيلان ،
ومكامن للوحوش ، [ومخايء² للصوص ،] بعد [طول غيانها ب]رجال

¹ Dans la suite de pluriels de cette période, la lecture مآوي est préférable
au singulier مأوى de l'éd. Pétrouf.

[كالسيف ، وفرسان] كالليوث ، (وخرائد كالدُمى) ، تفيض لديهم النعم
 الفاشية ، [وتغص منهم بكثرة القطين الحاشية ، وتكنس في مقاصيرهم ظباء
 الأنس الفاتنة ، تحت زبرج من غضارة الدنيا تذكر نعيم الآخرة ؛ حال الدهر
 عليهم بعد طول النضرة ،] فبدد شملهم ، [حتى] ساروا في البلاد أيادي
 سبا ، [تنطق عنهم الموعظة ؛] فكان تلك المحاريب المنمقة ، والمقاصير
 المرشقة ، التي كانت [في تلك الديار] كبروق السماء إشرافاً [وبهجة ، يقيد
 حسنها الأبصار ،] ويجلي منظرها الهموم ، [كأن لم تغن بالأمس ، ولا حلتها
 سادة الأنس ، قد عبث بها] الخراب ، وعمها الهدم ؛ [فأصبحت أوحش من]
 أفواه السباع فاغرة ، تؤذن بفناء الدنيا ، وتريك عواقب أهلها ، وتخبرك
 عما يصير إليه كل ما قد بقي ماثلاً فيها ، وتزهّدك فيها ¹ . [وكررت النظر ،
 ورددت البصر ، وكدت أستطار حزناً عليها ؛] وتذكرت أيام نشأتي فيها ،
 وصباية لداتي² بها ، مع كواعب [غيد] إلى مثلن يصبو الحليم ، ومثلت
 لنفسي [انطواءً هن بالفناء ، و] كونهن تحت الثرى ، [إثر تقطع جمعنا بالتفرق
 والجلاء ،] في الآفاق النائية ، والنواحي البعيدة ؛ وصدقت نفسي عن فناء تلك
 القصة ، وانصداع تلك البيضة ، بعد ما عهدته من حسنها ونضارتها ، وزبرجها
 وغضارتها ، ونضوته بفراقها من الحال الحسنة ، والمرتبة الرفيعة ، التي رفلت
 في حللها ، ناشتاً فيها ، وأرعت سمعي صوت الصدى والبوم زاقياً بها ، بعد
 حرّات تلك الجماعة [المنصدعة بعصراتها] ، التي كان ليها تبعاً لنهارها ، في

¹ كل من تراه قائماً فيها وتزهّد في طلبها بعد أن طال ما
 زهدت في تركها.

² Meilleur que لذاتي de l'éd, Pétrof, qui ajoute pourtant: وشهور
 صباي لديها.

انتشار[ها] ب[سُكَّانِها] ، والتقاء عمارها ؛ فعاد نهارها تبعاً لليلها في الهدوء والاستيعاش ،
 [والخفوت والإخفاش] ؛ فأبكى ذلك عيني [على جمودها] ، وقرع كبدي [على
 صلابتها] ، وهاج بلابلي [على تكاثرها] ، وحركني للقول على نبو طبعي [؛ فقلت³ :

سلام على دار رحلنا وغودرت * خلاء من الأهلين موحشة قفرا

APPENDICE II

Traduction de la notice de Ḍabbī (Bugya, n° 462), relative à Aḥmad ibn Kulayb.

Aḥmad ibn Kulayb le grammairien, personnage lettré et poète, connu pour ses compositions poétiques, surtout pour celles qui sont consacrées à Aslam. Il ne cessa de lui porter un amour excessif, qui finit par causer sa mort. Son histoire à cet égard est curieuse, et elle a été relatée par Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad [Ibn Ḥazm], qui s'exprime ainsi :

Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Maḍḥiyyī² nous a rapporté ce qui suit : Je fréquentai les cours de grammaire d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Jaṭṭāb³ avec d'autres auditeurs; avec nous se trouvait chez lui Abū l-Ḥasan Aslam, fils d'Aḥmad, fils de Saʿīd, fils du qāḍī l-ŷamāʿa Aslam ibn

¹ Tout ce dernier passage a été sensiblement remanié dans le ms. de Leyde avec de mauvaises leçons, en particulier, au lieu de وهاج بلابلي وزاد في :

بلاء لبي.

² Sur ce personnage, connu sous le nom d'Ibn al-Kattānī, voir Ḍabbī, *Bugya*, n° 81.

³ *Ibid.*, n° 109.

‘Abd al-‘Azīz, qui fut le disciple d’al-Muzanī et d’al-Rabī¹. Muḥammad ibn al-Ḥasan continue ainsi : Cet Aslam était de la plus grande beauté. Au cours de Muḥammad ibn Jaṭṭāb se rendait aussi avec nous Aḥmad ibn Kulayb, qui comptait parmi les lettrés les plus consommés et les poètes du plus grand talent. Il s’éprit violemment d’Aslam, ne parvint plus à se retenir et parla de sa passion en cachette. Mais bientôt ses vers sur Aslam se répandirent dans le public, coururent sur toutes les lèvres et furent déclamés dans les fêtes. Je me souviens d’un cortège nuptial qui passait dans une rue de Cordoue : al-Nakūrī le joueur de trompe se trouvait au milieu, bien campé sur sa selle; il était coiffé d’un haut bonnet d’étoffe à ramages, revêtu d’une robe de cette soie écrue qu’on appelle ‘ubaydie; son cheval était lui-même magnifiquement harnaché et tenu en main par son jeune domestique. Cet al-Nakūrī avait jusque-là embouché sa trompe pour célébrer ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir². Mais, ce jour-là, il accompagna de sa musique les vers suivants d’Aḥmad ibn Kulayb sur Aslam, vers qu’un chanteur de qualité modulait en même temps :

Aslam, ce faon, m’accordera-t-il son amour ?

*C’est une gazelle dont les yeux frappent mortellement celui
qu’elle veut !*

*Un envieux s’est insinué entre nous pour nous desservir,
mais il lui sera demandé compte de sa médisance.*

*Je serais prêt à payer de ma vie qu’il partage mon amour, si
toutefois il voulait se laisser payer !*

Les choses en étant arrivées à ce point, Aslam s’arrêta complètement de fréquenter les cours des professeurs et demeura

¹ Il s’agit de deux juristes égyptiens, élèves d’al-Šāfi‘ī, [Abū Ibrāhīm Ismā‘īl ibn Yaḥyā al-Muzanī et Abū Muḥammad al-Rabī‘ ibn Sulaymān al-Murādī. Cf. M. Asín, *Abenbázam de Córdoba*, p. 125, n. 147 et 132.

² Il doit vraisemblablement s’agir ici du ‘Āmiride ‘Abd al-Raḥmān Sanchuelo, qui, on le sait, s’arrogea pendant son court « règne » le même titre honorifique que ‘Abd al-Raḥmān III, celui d’al-Nāṣir. Voir mon *Hist. Esp. mus.*², II, p. 294 et n. 1.

chez lui, en se bornant à passer une partie de son temps dehors, assis sur le pas de sa porte. Aḥmad ibn Kulayb ne fit dès lors qu'aller et venir, pendant toute la journée, afin de voir en passant Aslam à sa porte. Dans ces conditions, Aslam cessa de se tenir dans la journée sur le seuil de sa demeure; une fois accomplie la *ṣalat* du coucher du soleil et la nuit tombée, il allait prendre l'air, puis venait s'asseoir devant sa porte. La patience d'Aḥmad ibn Kulayb étant à bout, il décida, certaine nuit, d'user d'un stratagème: il revêtit une tunique grossière comme celles des gens de la campagne, enroula autour de sa tête un turban à leur manière, prit des poules dans une main, dans l'autre un panier d'œufs, et guetta le moment où Aslam, la nuit devenue noire, viendrait s'asseoir devant sa porte. Il s'avança alors vers lui, lui baisa la main, et lui dit: «Mon maître veut-il bien donner l'ordre à ses gens de venir prendre ce que j'apporte? — Qui es-tu? lui demanda Aslam. — Ton fermier de telle métairie!» Ibn Kulayb connaissait en effet les noms des métairies d'Aslam et ceux de ses fermiers. Aslam ordonna qu'on vînt prendre ce qu'il apportait; puis il se mit à l'interroger sur la métairie dont il était censé venir. Mais la réponse de l'autre lui ayant paru suspecte, il le dévisagea et le reconnut. «Mon frère, lui dit-il, c'est là que tu en es arrivé, à venir me poursuivre jusqu'ici? Mon absence des réunions studieuses, l'empêchement que j'éprouve à m'asseoir dans la journée sur le seuil de ma porte ne te suffisent pas? Tu veux donc m'enlever tout repos? Eh bien! soit! je suis ton prisonnier, et, par Dieu, je le jure, à partir de ce soir, je ne quitterai plus le fond de ma demeure et ne viendrai plus, ni jour ni nuit, m'asseoir à ma porte!» Puis il se leva et rentra. De son côté, Aḥmad ibn Kulayb s'en retourna, tout affligé et la mort dans l'âme.

Muḥammad ibn al-Ḥasan continue: La mésaventure d'Aḥmad ibn Kulayb parvint à nos oreilles, et nous lui dîmes: «Tu as perdu tes poules et tes œufs! — Pour baiser sa main chaque nuit, je serais prêt à perdre le double!», répondit-il.

L'informateur ajoute: Quand il eut perdu tout espoir de le revoir, un mal pernicieux le mina et il fut obligé de s'aliter. Muḥammad ibn al-Ḥasan poursuit ainsi son récit: Notre *ṣayy*

Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Jaṭṭāb m'a relaté ce qui suit: J'allai à son chevet lui faire une visite et le trouvai très mal. «Tu ne prends pas de remède? lui dis-je. — Mon remède est bien connu, répliqua-t-il, et il n'est aucun médecin qui soit capable de me guérir! — Et quel est donc le remède qui te ferait recouvrer la santé? — Un seul regard d'Aslam! Si tu pouvais faire en sorte qu'il vînt me rendre visite, j'implorerais Dieu pour qu'il augmente ta rétribution dans l'au-delà, et lui aussi, Dieu l'en récompenserait!» Le narrateur continue: J'eus pitié de lui et mon cœur se déchira de compassion. J'allai chez Aslam et lui fis demander de me recevoir. Il m'accueillit avec égards, et je lui dis: «J'ai à te demander quelque chose.—Quoi donc? — Tu sais quels sont les liens de camaraderie qui t'attachent à Aḥmad ibn Kulayb du fait que vous assistez ensemble à mes leçons. — Oui, répondit-il. Mais tu sais aussi de ton côté qu'il a publié mon nom partout, l'a fait courir sur toutes les bouches et m'a causé un grave tort! — Tout cela, répliquai-je, dans le cas présent, est susceptible d'être pardonné! Cet homme va mourir. Accepte d'aller lui faire une visite! — Par Dieu, c'est impossible! Ne m'impose pas une obligation si pénible. — Il le faut! Tu n'as rien à y redire. Il s'agit simplement pour toi de te rendre au chevet d'un malade!»

Le narrateur poursuit: Je ne cessai d'insister si bien qu'il finit par accepter. Je lui dis: «Viens tout de suite! — Certes non, par Dieu; demain! — C'est bien sûr! — Oui!» Je retournai auprès d'Aḥmad ibn Kulayb et lui fis part de la promesse d'Aslam, obtenue après son refus. Il s'en réjouit, et son âme connut quelque apaisement. Le lendemain, je m'en fus de bon matin trouver Aslam et lui dis: «Ta promesse!» Il me demanda grâce et me dit: «Par Dieu! Tu me prends à la gorge pour me faire accomplir un geste bien pénible, mais j'ignore si j'en serai capable!» Je lui dis: «Il faut absolument que tu tiennes parole.» Il prit son manteau et partit à pied en ma compagnie. Quand nous fûmes arrivés à proximité de la demeure d'Aḥmad ibn Kulayb, qui habitait à l'extrémité d'une longue impasse, Aslam s'arrêta au milieu de cette impasse, rougit et me dit: «J'en jure par Dieu, je vais mourir sur l'heure, et ne puis plus

mettre un pied devant l'autre ! Tout, plutôt qu'accomplir ce que tu me demandes ! — N'en fais rien ! lui dis-je. Maintenant que tu es arrivé chez lui, tu ferais demi-tour ! » Il me dit : « Par Dieu, c'est impossible absolument ! » Et, en toute hâte, il s'en retourna. Je le suivis et saisis le pan de son manteau, mais il continua son chemin ; son manteau se déchira et il m'en resta un morceau dans la main, tant il allait vite et moi-même tenais fort l'étoffe. Puis il disparut, sans que je pusse le rattrapper. Je revins alors sur mes pas, entrai auprès d'Aḥmad ibn Kulayb, à qui son domestique, en nous voyant déboucher dans l'impasse, avait déjà annoncé la bonne nouvelle. Quand il me vit seul, son visage s'altéra, et il me dit : « Où est donc Abū l-Ḥasan ? » Je le mis au courant. Aussitôt... (lacune)... Comme je me disposais à m'en retourner, il recouvra un moment ses esprits et me dit : « O Abū 'Abd Allāh ! — Oui, lui dis-je. — Écoute ce que je vais dire et retiens-le par cœur ! » Puis il se mit à réciter ces vers :

*Aslam, toi qui peux apporter le répit à celui qu'accable la
maladie, arrête-toi un peu auprès de l'amoureux éperdu
et consumé par son mal.*

*Il serait plus doux à mon cœur d'obtenir un instant d'union
avec toi que la miséricorde du Créateur magnifient.*

Je m'écriai : « Crains Dieu ! Qu'est cette parole abominable ? — C'est la vérité ! me répondit-il. » Je quittai alors sa demeure, et je n'étais pas encore arrivé à la moitié de l'impasse au fond de laquelle elle se trouvait que j'entendis des cris : il venait de quitter ce bas-monde.

Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad [Ibn Ḥazm] dit : Cette histoire est bien connue parmi nous. Les deux informateurs, Muḥammad ibn al-Ḥasan aussi bien que Muḥammad ibn Jaṭṭāb, sont l'un et l'autre dignes de foi. Quant à l'Aslam en question, il appartenait à une importante famille ; il est l'auteur d'un ouvrage réputé sur les chants de Ziryāb ; c'était un poète et un lettré¹.

¹ Cette indication fournit la preuve la meilleure de la confusion par Ibn Ḥazm dans le *Collier* des deux Aslam ibn 'Abd al-'Azīz, puisqu'il y attribue précisément au plus ancien d'entre eux l'ouvrage sur les chants de Ziryāb. Or,

Abū Muḥammad [Ibn Ḥazm] ajoute: J'ai rapporté cette histoire à Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Sa'īd al-Jawlānī, qui l'a reconnue exacte et m'a dit lui-même: Une personne digne de créance m'a rapporté avoir vu cet Aslam, un jour qu'il pleuvait très fort et que personne ne pouvait circuler, assis sur la tombe d'Aḥmad ibn Kulayb, qu'il était venu visiter, pensant que par un pareil temps, personne ne ferait attention à lui.

Abū Muḥammad [Ibn Ḥazm] dit aussi: Abū Muḥammad Qāsim ibn Muḥammad al-Quraṣī ¹ m'a rapporté ce qui suit: Ibn Kulayb avait envoyé à Muḥammad ibn Jaṭṭāb des vers dans lesquels il épanchait sa passion pour Aslam. Ibn Jaṭṭāb montra ce poème à Aslam, qui dit: « Cette poésie présente une faute grammaticale! » Ibn Kulayb avait en effet, dans un vers de ce poème, supprimé la nunnation (*tanwīn*) d'un mot. Ibn Jaṭṭāb rapporta cette observation à Ibn Kulayb, qui, sur le champ, lui répondit par écrit:

Ajoute à ma place au mot « maṭma' » la nunnation que j'ai omise à la fin de ce mot, car d'autres soins m'ont fait oublier de la marquer,

Et tu le comprendras d'autant mieux si tu songes que mon seul souci est de m'unir à celui qui a changé à mon égard sa bienveillance en méchanceté.

Abū Muḥammad [Ibn Ḥazm] a rapporté, le tenant lui-même de Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Tuḡībī ², ce vers d'Aḥmad ibn Kulayb, qui avait fait cadeau à Aslam d'une copie du *Kitāb al-Faṣīḥ* de Tā'lab ³, le vers suivant:

Voici le « Kitāb al-Faṣīḥ », dont chaque mot est excellent.

Je te l'offre de mon plein gré, tout comme je l'offre ma propre vie.

dans le présent passage, qui est lui aussi de la propre plume de l'auteur du *Tawq*, l'attribution de cet ouvrage à l'Aslam *junior* ne fait aucun doute.

¹ Il s'agit du Qāsim ibn Muḥammad Ibn al-Šabānīsī, sur lequel voir *supra*, p. 350 [16] et n. 1.

² Sur ce lettré et poète, voir Ḍabbī, *Bugya*, n° 189.

³ Voir *Encyclopédie de l'Islām*, IV, p. 773.

APPENDICE III

L'«union des amants» dans le «Collier de la Colombe».

J'ai déjà noté plus haut qu'il y a dans le *Tawq al-ḥamāma* d'assez nombreux passages spécialement bien venus, d'une langue concise et dépouillée, bien que parfois «précieuse», d'un style imagé, quoique un peu affecté, mais dont le texte arabe paraît sûr et a pu échapper à la malfaisance des scribes, au coup de ciseau si facile. De ces «pages choisies» du *Collier*, une traduction en français d'un caractère quelque peu littéraire, qui tente de refléter avec fidélité la manière d'écrire d'Ibn Ḥazm, ou même, dans certains cas, son «gongorisme» avant la lettre¹, ne semble pas une entreprise irréalisable et rendrait service à la réputation de l'auteur lui-même. Je viens de m'en convaincre davantage en lisant dans les *Nouvelles littéraires* du 28 septembre 1950 une remarquable chronique de M. Robert Kemp, intitulée «Du côté de chez Périclès», à propos d'une récente traduc-

¹ Voir sur ce point, appliquée à l'étude comparative des images et des thèmes poétiques utilisés dans l'anthologie d'Ibn Sa'īd publiée par E. García Gómez en 1942 (*El libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa'īd al-Magribī*), l'étude pénétrante de Dámaso Alonso, *Poesía arábigoandaluza y poesía gongorina*, dans la revue *Escorial*, Madrid 1943, pp. 181-211, reproduite en partie dans *AL-ANDALUS*, VIII, 1943, pp. 129-153. Je crois aussi qu'à cet égard une comparaison du *Tawq* et de certains poèmes ou exordes de *tagazzul* dans le recueil des *qaṣā'id zaʿāliyya* d'Ibn Quzmān serait fort instructive. Je n'en voudrais pour preuve que la manière dont le zaʿāliste paraît avoir utilisé, avec talent, la petite anecdote du *Collier* (p. ٣٢) relative à un amoureux qui s'entaille la main d'un coup de canif et se sert du sang qui coule comme d'encre pour écrire à l'objet de son amour. Voici comment, à la fin de la pièce CXII, dans laquelle Ibn Quzmān se plaint d'être séparé de son amie Umm al-Ḥakam et campe en quelques images un portrait séduisant de cette beauté cruelle, s'exprime le poète :

*Quant à mon messenger, reçois-le s'il s'annonce.
Si tu le veux charger pour moi de quelque mot,
je prendrai de mon sang pour tracer la réponse,
comme calame, alors, je taillerai mes os !*

tion de Sophocle par M. Paul Mazon. Sans doute, l'arabe n'est-il pas le grec, encore que l'Association Guillaume Budé ait entrepris, peut-être un peu imprudemment — car elle semble s'y être un peu essoufflée dès le départ — d'intégrer dans les séries des admirables traductions des chefs d'œuvre des littératures anciennes et modernes qu'elle patronne, les principaux monuments de la littérature arabe. Mais — je cite ici textuellement M. Robert Kemp — « destinées à «expliquer» les textes, à rendre compte des particules, à permettre aux inhabiles de retrouver aisément le mot à mot dans l'original, [ces traductions] ne sont pas toutes lisibles à haute voix, légères ni harmonieuses. » Il en est, en revanche, dont les auteurs parlent «un langage, enfin, écoutable», «s'occupent des idées et des images, de la musique des phrases et du rythme autant que de la morphologie et des discussions chinoises sur les leçons des manuscrits.» Que n'en est-il de même de certaines œuvres maîtresses — si rares soient-elles — de la littérature arabe, à commencer par les *Mille et une Nuits*, et cela, quelles que soient la «tendresse» que l'on garde à la très ancienne traduction de Galland ou la curiosité un peu malsaine qu'on peut éprouver encore à feuilleter la trop célèbre adaptation du D^r Mardrus?

A cet égard, me sera-t-il permis, au risque de paraître immodeste, de replacer sous les yeux du lecteur la version française, que j'avais établie, en 1946, à l'intention d'une revue nord-africaine ¹, des premières pages du beau chapitre du *Tawq* sur l'«union amoureuse» (*waṣl*) ²? Les quelques compositions poétiques qu'Ibn Ḥazm y a insérées ne sont peut-être pas d'une très haute envolée lyrique; mais je crois les avoir rendues plus fidèlement, en usant de l'alexandrin, de la rime ou de l'assonance, qu'en les transposant systématiquement dans la prose arhythmique et pesante des traducteurs philologues.

* * *

¹ Une page du Collier de la Colombe d'Ibn Ḥazm (traduction publiée sous le pseudonyme de D. Julián), dans TAM, Alger, 17 août 1946.

² Éd. Pétrouf, pp. ٥٥-٥٧.

Parmi les aspects de la vie amoureuse, considérons encore l'union des amants. Cette union ne leur procure pas seulement le bonheur suprême, en les élevant au dessus du commun des êtres et en faisant monter leur étoile au firmament de la félicité; c'est aussi un vrai renouvellement de la vie, une exaltation de l'existence, une source intarissable de joie, bref, un signe éclatant de la bienveillance divine. Si ce bas-monde offrait autre chose qu'un séjour passager, rempli de tourments et de vilenies, si le Paradis n'était pas la demeure où, à l'abri des maux de la terre, les élus trouvent leur récompense, on pourrait dire que l'union de l'amant et de celle qu'il aime est comme une eau limpide dont rien ne trouble la pureté; c'est une dilection qu'aucune tache n'altère, qu'aucune tristesse ne compromet; par elle, les souhaits se réalisent pleinement, les espoirs se parachèvent. Moi qui te parle, j'ai goûté dans ma vie des jouissances de toutes sortes, éprouvé les coups les plus divers de la fortune : ni l'intimité d'un souverain, ni la richesse dont on sait profiter, ni l'opulence après la pauvreté, ni le retour après une longue absence, ni le bien-être après des heures critiques où l'on se trouve éloigné de tout refuge, ne sauraient, je t'assure, remplir le cœur de l'être humain de cette jouissance qu'est seule à lui procurer son union avec l'objet de son amour. Surtout s'il y parvient après une longue suite de refus, après une séparation prolongée : auparavant, il aura senti s'échauffer sa passion, brûler en lui une ardeur attisée par le désir, s'enflammer dans son cœur le feu de l'espérance. Il est de la beauté dans la feuillaison des plantes abreuvées d'eau de pluie, dans l'éclat que le jardin retrouve après que le nuage qui lui faisait ombre a continué sa course à travers le ciel limpide, dans le murmure des eaux qui attirent les tiges des fleurs vers leur caresse, dans l'élégante ordonnance des blancs Alcazars que ceignent de verts parterres. Mais, de tout cela, crois-moi, rien n'est plus beau que l'union avec l'être aimé; quand l'amoureux y parvient, il ne trouverait rien à reprocher à l'objet de sa flamme; ses dons naturels le ravissent, les descriptions qu'il en fait convergent vers la beauté. A vouloir qualifier cette union, les langues des hommes les plus diserts se paralyseraient, les ressources rhétoriques des orateurs les plus éloquents

se trouveraient épuisées; elle a le don de troubler les esprits, d'obscurcir les intelligences.

A ce sujet, voici des vers que j'ai composés :

*Quelqu'un qui me voyait, des cheveux déjà blancs
aux tempes, sur le front, me demanda mon âge.
« Une heure en tout », lui dis-je. « Et certes, je crois sage
de ne compter pour rien le reste de mes ans.
— Explique-toi, mon cher. Je veux une analyse.
Absurde est ta réponse, et je n'y comprends rien.
— Eh bien! sache qu'un jour, la femme dont le lien
retient toujours mon cœur, j'ai pu, mais par surprise,
lui donner un baiser. Depuis, je considère
qu'il serait de ma part bien vain, en vérité,
de chercher de mon âge un total bien compté
en dehors de cette heure exquise et passagère.*

De cette union des amants, les rendez-vous sont une manifestation délicieuse. L'attente d'un rendez-vous est l'une des émotions les plus charmantes qu'un cœur puisse éprouver. Pour ces rencontres, envisageons deux cas. C'est d'abord quand l'amant obtient la promesse qu'il pourra aller rendre visite à l'être qu'il aime. D'une poésie que j'ai composée sur ce thème, voici un fragment :

*Quand la lune s'attarde à veiller avec moi,
l'éclat de sa lueur au bonheur me prépare.
Nuits de gloire et d'amour partagé ! Doux émoi
de nous sentir unis sans rien qui nous sépare !*

C'est ensuite quand l'amant attend de l'être aimé qu'il lui accorde un rendez-vous. Ce sont des signes avant-coureurs de l'union amoureuse et les indices d'un proche consentement; ils sont les seuls à pouvoir frapper le cœur épris d'un trait pénétrant. Quelqu'un de ma connaissance était tourmenté d'amour pour une femme habitant une maison proche de la sienne. Il pouvait la rejoindre quand il voulait; pas d'obstacle à surmonter,

pas de voie à préparer; au cours de ces entrevues, il se bornait à la regarder et à converser avec elle. Cela dura longtemps : il venait la trouver quand cela lui plaisait, la nuit comme le jour. Il fut enfin secondé par la Providence; après avoir désespéré d'un résultat favorable au bout de si longues démarches, il vit la femme répondre à son amour et lui accorder le bon heur. Alors, il m'en souvient, sa joie faillit lui faire perdre la raison; tels étaient ses transports qu'il n'articulait plus que des paroles sans suite. Ce qui m'inspira ces vers :

*Ma supplique vers elle est tellement ardente !
Je la tendrais à Dieu ? Pour elle, il m'absoudrait.
Aux lions du désert ? De ce jour, on verrait
les humains à l'abri de leur griffe méchante.
Après de longs refus, las de tant de misère,
mon cœur défailloit quand je lui pris un baiser :
pareil à l'altéré que l'eau, sans l'apaiser
fait suffoquer et mène alors au cimetière.*

Et ceux-ci :

*C'est l'amour seul en moi qui désormais palpite !
Mes yeux suffisent bien à diriger mes pas !
La reine de mon cœur le plus souvent m'évite,
et c'est bien rarement qu'elle ne me fuit pas.
Au baiser que je lui donnai, pour que mon âme
connût quelque repos, elle sut m'opposer
tant de froideur qu'alors je sentis une flamme
faire de mon pauvre cœur un tison embrasé.*

Et aussi ces deux vers du même poème :

*Perles rares de Chine, allons ! écartez-vous !
Car il me suffit bien, le rubis andalou !*

J'ai connu une jeune fille fort éprise d'un adolescent de famille seigneuriale. Celui-ci ne se doutait pas de la chose. Le

tourment de la jeune femme ne fit que croître; chaque jour, elle désespérait davantage; puis elle tomba malade de langueur. Celui qu'elle aimait, dans toute la gloire de sa jeunesse, ne s'apercevait pas de son sentiment; la pauvre fille avait trop de pudeur pour lui avouer sa passion; le sceau de sa virginité était encore intact; son respect pour le jeune homme l'empêchait de prendre les devants et de risquer une démarche qui serait peut-être repoussée. Cette situation se prolongeant, la jeune fille, qui ne gardait plus aucun doute sur la flamme de jour en jour plus vive qui la brûlait, alla s'ouvrir de sa peine à une femme de bon jugement, qui possédait sa confiance; et elle la chargea de l'initier à la tactique amoureuse. L'autre lui dit : « Récite au jeune homme des vers qui feront allusion à tes sentiments pour lui ! » Ainsi fit-elle, à maintes reprises; mais le jeune homme ne prêta nulle attention à ses discrètes invites; encore qu'il fût intelligent et subtil, aucune pensée ne vint l'effleurer, son imagination se refusa à analyser les poésies récitées par la belle. A la fin, celle-ci, à bout de patience et le cœur oppressé, ne put se contenir : certaine nuit, elle se trouvait en tête à tête avec le jeune homme, lequel, Dieu le sait bien, était honnête et vertueux et ne pensait guère à lui faire violence. Au moment de le quitter, elle s'avança vers lui et le baisa sur la bouche; puis, elle fit demi-tour, et, sans une parole, s'en alla de sa démarche balancée, de la manière même que j'ai décrite dans ces vers :

*De sa souple démarche, elle s'en va, pareille
au flexible rameau du narcisse fleuri,
et l'on croirait qu'elle a, de ses pendants d'oreille,
percé de son amant le cœur endolori.
Ainsi qu'une colombe, elle a passé, merveille
de grâce sans effort, et court vers son abri.*

A ce baiser, le jeune homme demeura éberlué. Une faiblesse engourdit ses membres, son cœur se resserra, l'abattement s'empara de son être. A peine la jeune fille eut-elle disparu à ses yeux qu'il s'aperçut qu'il venait de tomber dans les rêts de la perdition : il sentit son cœur s'embraser, la respiration lui man-

quer, la crainte et l'anxiété l'envahir. Ce fut en vain qu'il chercha le sommeil : il ne ferma pas l'œil de la nuit. Tel fut le premier acte d'un amour qui devait enchaîner longtemps deux êtres, avant que l'absence de l'un d'eux n'en vînt trancher le lien. Pareille histoire porte bien évidemment la marque des pièges du démon; c'est une manifestation d'amour passionné contre quoi rien ne saurait vous prémunir, si vous n'avez pas été par avance préservé par Dieu Puissant et Grand.

POLÉMIQUES MÉDIÉVALES AUTOUR DU RITE DE MĀLIK ¹

MÉDINE, la «Cité», qualifiée déjà de la sorte du temps qu'elle s'appelait Yaṭrib, «Cité du Prophète» depuis l'Islam, n'a pas gardé longtemps l'honneur d'être la capitale du jeune État musulman. Moins de vingt-cinq ans après la disparition de Mahomet, les foudroyantes conquêtes de ses premiers successeurs avaient déplacé irrésistiblement le centre de gravité de cet empire neuf; la tête de l'Islam se situait désormais hors de la péninsule qui lui avait donné le jour.

Privée, au surplus, des Juifs qui avaient sans doute fait sa fortune (toute relative), la vieille cité d'Arabie continua néanmoins de jouer un rôle. Elle était peuplée maintenant par les aristocrates du régime, qu'enrichissaient les dépouilles des vaincus. Sa vocation parut être d'abord le plaisir et le luxe, et les arts d'agrément, dans la mesure où les histoires sur les chanteuses de Médine ne grossissent pas trop une moins tapageuse réalité. Mais c'est dans une direction toute différente, voire contraire, qu'elle affirma sa fonction essentielle au sein de la communauté islamique et dans le développement de sa culture. Quand les événements des premiers temps eurent pris du recul et que la vénération à l'égard du Prophète, de ses paroles et de ses actes fut devenue monnaie courante dans l'Islam, Médine, patrie d'élection de Mahomet, témoin de ses efforts victorieux

¹ Le texte de cet article a servi de base à une conférence donnée par l'auteur, le 24 mars 1950, dans la chaire d'arabe de la Faculté des Lettres de Madrid.

et d'une grande partie de sa prédication, gardienne de son tombeau, siège aussi de ce califat primitif dont les héros étaient entrés dans la légende, Médine, aux nobles familles conservatrices, se fit reconnaître, avec sa rivale La Mecque, comme l'une des deux villes saintes de l'Arabie.

Il y aurait à écrire une histoire de cette rivalité entre La Mecque et Médine, et à en dégager certaines conséquences sur les plans politique et religieux. En dépit de son installation définitive à Yatrib, le Prophète, en intégrant la Ka'ba et le Pèlerinage dans les rites, avait entériné la suprématie religieuse de sa ville natale; le Temple unique, vestige transformé du paganisme mecquois, l'emporterait toujours en dignité sur la mosquée universelle, créée à Médine par l'Islam. Même dans le domaine politique cette prééminence ne pouvait manquer d'avoir de durables répercussions: chaque fois que le Hedjaz s'est essayé de nouveau, au cours des siècles, à l'indépendance ou à l'autonomie, c'est La Mecque qui a tenu lieu de capitale, et point Médine, depuis l'anticalife Ibn al-Zubayr jusqu'à notre contemporain le roi Ibn Sa'ūd, en passant par la longue lignée des «chérifs». En matière religieuse, toutefois, Médine, nous l'avons vu, se défendit. Deuxième ville sainte — nous laisserons de côté les outrances pieuses de ceux qui la prétendaient supérieure à sa rivale —, visitée fréquemment par les pèlerins de La Mecque à leur départ, vantée pour ses «mérites» dans les recueils les plus neutres de Traditions, elle poursuivit une carrière honorable comme centre d'études islamiques et d'enseignement. Et surtout, preuve de son activité spirituelle persistante et manifestation de son génie propre, elle a donné naissance, dans la deuxième moitié du VIII^e siècle, à une école juridico-religieuse, le *mālikisme*, qui est devenu rapidement et qui est demeuré jusqu'à nous l'un des principaux «rites» orthodoxes de l'Islam.

Le *fiqh*, tel qu'on l'entend dans son sens classique, n'est pas né à Médine; c'est à Koufa qu'il a dû, tout d'abord, se constituer. Mais il a trouvé de bonne heure à Médine un terrain favorable; et il s'y est épanoui avec force, concrétisant la résistance hedjazienne aux vues et aux solutions irakiennes d'un hanafisme récemment affirmé. Ici, ce n'est point La Mecque qui a eu

l'avantage: car si cette sorte de mālikisme dissident que fut, peu après, le šāfi'isme, avait quelques attaches mecquoises, il n'y eut jamais là rien de comparable aux liens étroits qui unissaient à Médine l'école de Mālik.

Non seulement, en effet, le mālikisme est, sans conteste, le produit de docteurs médinois, non seulement il est redevable d'une part importante de lui-même à la structure sociale et aux usages traditionnels de Médine, mais encore il invoque sciemment et avec insistance cette origine. Mālik la revendique pour sa doctrine, et elle est pour lui, somme toute, l'argument majeur. Dans les polémiques que le mālikisme s'est vu contraint de soutenir contre d'autres rites orthodoxes, voilà le point central: dans quelle mesure la Loi peut-elle être valablement fondée sur la tradition ou la coutume de Médine? Dans quelle mesure le mālikisme est-il le représentant authentique de cette coutume ou de cette tradition?

*
* * *

Une prise de position archaïque apparaît clairement à l'occasion du conflit qui a opposé à Mālik (mort en 179/795) un juriste égyptien fameux, du même âge que lui, al-Layṭ b. Sa'd (mort en 175/791). Al-Layṭ, homme riche, influent, bien introduit dans les hautes sphères gouvernementales, avait, dans sa jeunesse, accompli le Pèlerinage de La Mecque et parfait son éducation auprès des maîtres du Hedjaz et de ceux de l'Irak; il fit plus tard des voyages en Palestine et à Bagdad. Grand propagateur de Traditions, il louvoya, semble-t-il, entre les deux tendances, irakienne-ḥanafite et médinoise-mālikite, avant de se détacher ouvertement de l'une et de l'autre par l'adoption de solutions personnelles; mais ses disciples ne réussirent point, faute sans doute d'une base doctrinale suffisante, à faire vivre ce «rite» nouveau. C'est le šāfi'isme qui prit la place, et qui répondit à l'attente des partisans orthodoxes de la Tradition orale, de ceux du moins que le mālikisme, à cause de certaines faiblesses théoriques ou de certaines rigueurs pratiques, ne contentait pas.

Al-Layṭ avait rencontré Mālik à Médine; et plusieurs notabilités ès-sciences religieuses furent, dans cette ville, leurs maîtres communs. Les deux hommes conservèrent entre eux des relations épistolaires, dont la fréquence nous est d'ailleurs totalement inconnue, de même que nous ignorons malheureusement la date des deux épîtres importantes dont le texte nous est rapporté sous leur nom. Ces deux épîtres, lettre de Mālik à al-Layṭ et réplique d'al-Layṭ, portent sur le fond du problème qui nous occupe: la justification du mālikisme par l'argument médinois. La prose d'al-Layṭ a, de par son style et sa teneur, un caractère d'authenticité hautement probable, que ne dément point son mode de transmission jusqu'à nous. Un ḥanbalite érudit et sérieux de la première moitié du XIV^e siècle, Ibn Qayyim al-Āuẓiyya, disciple d'Ibn Taymiyya, a inséré ce texte dans son ouvrage fort estimé qui a pour titre *I'lām al-Muwaqqi'in* (Caire, 2^e éd., III, 72-77), à propos de l'une des questions juridiques soulevées par al-Layṭ. Il déclare l'avoir copié dans le *Kitāb al-Ta'rīj wa-l-Ma'rifā* de Ya'qūb b. Sufyān al-Fasawī, traditionniste mort en 277/890, lequel citait comme source Yaḥyā b. 'Abd Allāh b. Bukayr al-Majzūmī. C'est d'après Ibn Qayyim al-Āuẓiyya que l'ont reproduit, en ce siècle-ci, des auteurs de langue arabe tels qu'al-Judārī¹, al-Ḥaẓwī², et tout récemment — exorde et conclusion seulement — le Dr. M. Kāmil Ḥusayn³.

La lettre de Mālik qui a provoqué cette réponse d'al-Layṭ nous est fournie par le célèbre cadi mālikite 'Iyād de Ceuta, mort en 544/1149, dans l'Introduction de ses *Madārik*, ouvrage inédit (voir Appendice ci-après). Il en affirme l'authenticité, comme d'un document transmis par une bonne voie traditionnelle (*hiya saḥiḥatun marwīyya*), mais sans préciser de garant plus ancien. D'un autre côté, al-Judārī, qui n'avait assurément pas consulté les *Madārik*, déclare n'avoir trouvé le texte de cette lettre nulle part (p. 187). Celui que 'Iyād nous procure peut donc être considéré comme suspect. Mais, à dire vrai, la question

¹ *Ta'rīj al-Ta'srī' al-Islāmī*, Caire, 1920, pp. 187-194.

² *Al-Fiḥr al-sāmī*, II, 148-154.

³ *Adab Miṣr al-Islāmiyya*, pp. 48-50.

n'est pas d'une gravité inquiétante. La missive de Mālik se présente comme beaucoup plus brève que la réplique d'al-Layṭ; cette dernière en reproduit presque toute la première moitié, et même à supposer que pareille circonstance ait permis à un faussaire de reconstituer le commencement du texte de Mālik, aucune conséquence fâcheuse n'en découlerait pour nous. La conclusion de Mālik, qui est une exhortation personnelle, n'offre pas d'intérêt général. Reste le noyau central de son épître — une dizaine de lignes seulement — sur lequel, en bonne méthode, des réserves doivent être formulées: il sera tenu compte de ces réserves le moment venu.

La lettre de Mālik, telle qu'elle nous est donnée, comporte un exorde dans lequel l'auteur reproche à son correspondant d'émettre, dans ses consultations publiques, des avis contraires aux solutions généralement adoptées par les Médinois. Le fait est considéré comme grave à cause de la haute position, religieuse et morale, qu'occupe al-Layṭ. Dans sa conclusion, Mālik invite celui-ci brièvement, en un langage ferme et courtois, à suivre ses bons conseils. L'argumentation proprement dite est développée entre l'exorde et la conclusion, comme suit:

«En effet, Dieu Très-Haut dit dans Son Livre: Les plus anciens, les premiers des Émigrants et des Anṣār, et ceux qui les ont *suivis* par une belle conduite, Dieu sera satisfait d'eux et ils seront satisfaits de Lui (IX, 101). Et le Très-Haut a dit aussi: Annonce une bonne nouvelle à Mes serviteurs qui écoutent la Parole et qui *suivent* ce qu'elle a de plus beau» (XXXIX, 19). Les gens, donc, *suivent* uniquement les Médinois. C'est chez eux qu'a eu lieu l'hégire, que le Coran a été révéélé, que le licite et l'illicite sont devenus tels; car 'Envtoyé de Dieu a vécu parmi eux; ils étaient témoins de l'Insspiration et de la Révélation; il leur donnait des ordres, et ils le exécutaient; il leur montrait la voie, et ils la suivaient, jusqu'aujourd'hui où Dieu l'a rappelé à Lui et lui a assigné à Ses côtés une place d'élection — que les prières, la miséricorde et les bénédictions de Dieu soient sur lui!

«Il a eu comme successeurs, investis du commandement

»après sa mort, les membres de sa communauté les plus respec-
 »tueux de son exemple: lorsque des cas se présentaient à eux,
 »s'ils avaient connaissance d'une solution (déjà adoptée), ils
 »l'appliquaient; sinon, ils s'informaient, puis ils recouraient à la
 »plus robuste des solutions fournies par leur effort personnel et
 »la nouveauté des temps. Et encore, s'il survenait quelqu'un
 »pour les contredire ou proposer une autre solution plus robus-
 »te et meilleure, le premier avis était abandonné au profit d'une
 »pratique différente. Après eux, les «Suivants» continuèrent
 »dans la même voie, fidèles aux usages antérieurs. Quand une
 »solution, à Médine, était claire et reçue en pratique, je n'ai vu
 »personne y contredire, parce que les Médinois détiennent cet
 »héritage que personne (d'autre) n'a le droit d'accaparer ou de
 »revendiquer. Si, par contre, les habitants des grandes villes se
 »prenaient à dire: Telle est la pratique de notre cité, tel est
 »l'usage suivi par nos anciens, ils ne feraient point de la sorte
 »autorité, et ils n'useraient point en cela d'un droit.»

Le premier alinéa se retrouve, pour tout l'essentiel, dans la
 réplique d'al-Layt. Le deuxième n'y figure pas, et, bien qu'il
 s'insère parfaitement dans le contexte, il convient d'être pru-
 dent sur sa teneur, peut-être authentique, peut-être fabriquée ou
 mise au point après coup pour réfuter, soi-disant à l'avance, les
 objections d'al-Layt: De toute manière, nous sommes bien ici à
 un stade archaïque du conflit.

Mālik introduit son argumentation par deux citations co-
 raniques (la seconde n'est pas chez al-Layt) qui ne se rat-
 tachent, semble-t-il tout d'abord, que d'une façon assez lâche à
 l'objet du débat. A y regarder de plus près, il entend souligner
 ainsi la faveur spéciale dont jouissent, pour la connaissance de
 la Révélation comme pour les récompenses dans l'Au-Delà, les
 anciens musulmans installés à Médine. D'où le passage à l'argu-
 ment capital chez les mālikites de tous les temps: les musulmans
 ont été et demeurent à l'école des Médinois, car ces derniers
 sont les dépositaires de la Révélation et de la Tradition prophé-
 tique depuis que le Prophète a vécu et est mort chez eux.

Après cela, dans la mesure incertaine pour nous où la suite

du texte attribué à Mālik est bien de lui, l'imam complète sa démonstration en mettant l'accent sur le respect continu de la Tradition du Prophète et, à son défaut, des décisions les meilleures, par les premiers califes à Médine et par les générations successives de Médinois. Médine détient de la sorte, par héritage, au bénéfice des solutions juridico-religieuses qu'elle préconise, une espèce de privilège qu'aucune autre cité ne serait en droit de lui disputer. A quelques détails près, qu'il importerait pour d'autres recherches plus que pour la nôtre de discuter, il est manifeste que telle était en effet la position théorique du monde religieux médinois et de Mālik. Cette conviction d'être le champion d'une orthodoxie particulièrement qualifiée, en face surtout des tendances irakiennes, animait à coup sûr le mālikisme naissant. Et l'on peut tenir pour certain aussi qu'à l'époque de Mālik cette revendication médinoise présentait encore le caractère sommaire, primitif, mal dégrossi, qu'elle affecte dans l'épître que nous étudions. Ce n'est pas là, évidemment, le résumé d'une doctrine déjà compliquée, débattue par l'Ecole, mais c'est, pour le temps où nous sommes, la doctrine elle-même, encore passablement simpliste et trop absolue, que seules les objections des adversaires contraindront ses défenseurs, par la suite, à approfondir et à nuancer.



La réplique d'al-Layṭ est d'un ton courtois. Le juriste égyptien refuse de se rallier aux vues médinoises; mais il ménage son correspondant le plus possible, et il termine par des vœux, des protestations d'amitié, l'expression de son espérance qu'il continuera de recevoir de lui d'heureuses nouvelles concernant sa personne et ses biens. Au début même, reproduisant les termes employés par Mālik, il les approuve sur plusieurs points: comment ne pas reconnaître le rôle de Médine durant la vie du Prophète et dans la transmission première de la Loi? Al-Layṭ va plus loin et proclame qu'on ne saurait respecter plus que lui les avis des anciens juristes médinois «sur les matières

où ceux-ci se sont mis d'accord» (*ġi-mā ttafaqū 'alayh*): complément d'apparence anodine, et qui abonde au surplus, semble-t-il, dans le sens de la théorie malikite sur le «consensus»; mais, en réalité, restriction grave, annonçant la chaîne des objections principales que notre auteur, dans une deuxième partie, déroulera.

Un premier refus d'Al-Layṭ porte sur les conséquences qu'a tirées Mālik du verset coranique: «Les plus anciens, les premiers des Émigrants et des Anṣār...». Beaucoup d'entre eux, objecte-t-il, ont quitté Médine de bonne heure, satisfait à l'obligation de la guerre sainte et répandu largement la «sunna du Prophète» aussi bien que le Livre saint; à défaut de solution coranique ou traditionnelle, ils recouraient à leur jugement personnel (*yaḡtahidūna bi-ra'yihim*) conformément à l'exemple des trois premiers califes; et — c'est cela surtout, dans la discussion présente, qui importe — les musulmans répartis dans les provinces ont adopté la pratique des Compagnons du Prophète qui s'est affirmée en Egypte, en Syrie, en Irak sous les premiers califes, lorsque cette pratique a été suivie par les Compagnons jusqu'à leur mort. Il est donc clair, sans qu'il l'exprime avec crudité, qu'al-Layṭ repousse, dès ce stade initial de son argumentation, la notion médinoise d'une source géographique unique de la Loi: les provinces y ont leur part, historiquement attestée; la Tradition transmise ou créée par les Compagnons du Prophète n'est pas liée à Médine exclusivement.

Mais voici qui doit être, aux yeux d'al-Layṭ, plus grave encore et plus pertinent: que ce fût à travers l'empire ou à Médine, combien de divergences ont surgi entre les Compagnons, puis entre les membres des générations successives de musulmans! Le «désaccord» (*ijtilāf*) s'est produit fréquemment depuis une époque reculée; et Mālik le sait bien sans qu'on lui énumère de vieux exemples. Sa'īd b. al-Musayyab (mort en 94/713), pour ne citer que celui-là, autorité médinoise souvent invoquée, se heurtait à l'opposition très vive de ses contemporains. Plus récemment, parmi les maîtres de Mālik et d'al-Layṭ à Médine, des noms fameux tels qu'Ibn Šihāb al-Zuhri et Rabī'a (surnommé, d'une manière significative, Rabī'at al-ra'y) font venir aussitôt à l'esprit la notion d'*ijtilāf*. Que Mālik lui-même se

rappelle le manque de respect de Rabi'a envers les solutions déjà admises ! Désinvolture doctrinale si affichée que Malik a cessé de suivre les leçons de ce maître : avec son camarade 'Abd al-'Aziz b. 'Abd Allah (al-Ma'īṣun), il approuvait al-Layt qui, probablement lors de son séjour à Médine, avait répudié les innovations de Rabi'a. Quant à Ibn Šihab, c'est avec lui-même, si l'on peut dire, que ce juriste illustre pratiquait l'*ijtilaf* : sur un cas identique, il lui arrivait de faire, sans s'en rendre compte, jusqu'à trois réponses qui se contredisaient entièrement. Où est, dans ces conditions — al-Layt, discret, s'abstient de formuler la demande —, la pratique, ou le « consensus », des gens de Médine, sur quoi le malikisme affecte de s'appuyer ?

Et c'est maintenant, sous la plume de notre polémiste, le défilé serré de dix questions juridico religieuses, offertes évidemment en exemple, auxquelles le malikisme fournit des solutions contraires aux anciennes sources traditionnelles ou à l'opinion générale des musulmans. La première et la septième, seules, concernent le culte, plus précisément la prière : les mālikites admettent la jonction des prières du soir et de la nuit par temps de pluie nocturne, contrairement aux Traditions concordantes sur la pratique des Compagnons ; Malik a ordonné de faire la prière des rogations pour la pluie *avant* le prône, ce qui est contraire au vieil usage et n'a pas été accepté par le public ¹. Une règle importante de procédure judiciaire vient en second lieu : la pratique de Médine accorde au demandeur de prêter serment en place de fournir un deuxième témoin ; or les Compagnons du Prophète n'ont jamais procédé de la sorte à travers l'empire, et ils n'ont point reçu des premiers califes d'instructions dans ce sens ; 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, le pieux calife umayyade, après avoir adopté à Médine cette pratique locale, y a ensuite renoncé.

Les questions trois à six intéressent le régime matrimonial. Les Médinois décident, comme les habitants d'autres provinces, que les épouses peuvent exiger quand il leur plaît le complément de leur douaire dû par le mari, tandis que les Compagnons su-

¹ Al-Layt est cité à ce propos par Averroès, *Bidāya*, Caire 1935, I, 208.

bordonnaient l'exercice de ce droit à la dissolution du mariage par décès ou répudiation. Ils professent, d'autre part, que le serment d'abstinence de la part du mari n'entraîne pas la répudiation *de plano*, même après l'écoulement du délai légal de quatre mois; et ils arguent pour cela d'une Tradition d'Ibn 'Umar qui ne saurait prévaloir sur l'opinion contraire rapportée du calife 'Uṭmān et de nombreux Médinois de premier plan. Pour ce qui est du pouvoir (*tamlīk*) donné par le mari à son épouse de décider elle-même du divorce, la limitation légale de cette faculté à une répudiation simple, enseignée notamment déjà par Rabi'at al-ra'y, se heurte à l'opinion presque générale des musulmans. Ensuite al-Layṭ fait grief à Mālik d'avoir émis d'étranges fetouas, et de s'être dérobé aux explications nécessaires sur le cas de l'homme qui achète une femme esclave épousée par lui; cette fois, c'est la solution de Rabi'a qu'al-Layṭ préconise, à savoir la répudiation automatique et à titre définitif ¹.

Les trois questions qui demeurent sont disparates par leur objet. Sur la dîme et sur la faillite, al-Layṭ critique des solutions de Mālik comme opposées l'une à la pratique des deux califes 'Umar, l'autre à l'opinion commune des musulmans. Enfin, en matière de butin, Mālik relate que le Prophète n'a assigné de parts à l'un de ses Compagnons que pour un cheval, alors que tout le monde assure, de l'Irak à l'Afrique du Nord, que le Prophète a donné à ce personnage des parts pour deux chevaux, refusant seulement de tenir compte d'un troisième cheval: «Tu ne devrais point, lui reproche al-Layṭ, même si tu tenais la chose d'un homme digne de foi, contredire la Communauté unanime».

Ainsi al-Layṭ, après avoir affirmé son respect de principe envers les solutions médinoises permanentes, attaque le mālīkisme sur les variations et les désaccords qui sapent fréquemment à sa base l'argument de la Tradition continue ou du «consensus» médinois. La vraie Tradition primitive peut se trouver hors de Médine, par suite de la dispersion très ancienne des musulmans;

¹ Le mālīkisme devait d'ailleurs se rallier à cette thèse, qu'enregistre la *Mudawwana* (IV, 101), et adopter une solution moyenne sur le *tamlīk* (*ibid.*, V, 65).

à Médine même, Mālik ou ses maîtres, parfois, innovent à l'encontre d'une Tradition attestée. Ces critiques, al-Layṭ les énonce, ou plutôt les suggère, à l'aide d'allusions et d'exemples, sous une forme modérée. Ses idées s'enchaînent parfaitement; mais cet enchaînement ne se dégage à nu et ce déroulement dialectique ne s'éclaire à plein que par une scrutation attentive, par l'observation aussi de ce qu'une pareille théorie polémique deviendra chez des adversaires plus virulents. Al-Layṭ, au fond, ne se détachait pas complètement du mālikisme, malgré les faiblesses qu'il lui imputait. Parmi les défenseurs attitrés de la Tradition prophétique, bientôt à leur tête et au nom même de cette Tradition érigée en principe supérieur, un autre juriste illustre allait à son tour, en Égypte surtout, combattre le mālikisme et provoquer son recul en aiguisant les armes qu'al-Layṭ avait déjà forgées contre lui ¹.



Si les critiques d'al-Layṭ ont un aspect encore embryonnaire, on ne saurait dire de celles d'al-Šāfi'ī (mort en 204/820), du moins rédigées comme elles nous sont parvenues, qu'elles revêtent une forme apparente mieux organisée. Ce n'est pas dans sa fameuse *Risāla* qu'il les expose nettement et les développe; c'est dans un *Kitāb Ijtīlāf Mālik wa-l-Šāfi'ī*, rédigé par l'un de ses disciples égyptiens al-Rabī' b. Sulaymān al-Murādī (mort en 270/884).

Ce court traité, inséré au tome VII de l'édition du *Kitāb al-Umm*, débute par quelques pages (177-183; trente-cinq lignes très serrées à la page) où sont passés en revue des problèmes de *fiqh* au sujet desquels les deux rites se déclarent d'accord; des ḥadīths prophétiques rapportés par Mālik sont reproduits par al-Šāfi'ī, qui soutient leur valeur normative. Le res-

¹ Mon dessein n'est pas, dans cet article, d'étudier les objections ḥanafites au mālikisme. Elles procèdent de considérations différentes, et mériteraient un examen particulier.

te du traité (pp. 184-249) est occupé par l'explication de nombreuses divergences avec Mālik, sur lesquelles al-Šāfi'ī renseigne ou est censé renseigner (la nuance, importante en soi, ici ne nous touchera guère) son élève ou futur élève, porte-parole fictif ou vrai du mālikisme, en répondant aux questions qu'il lui pose. Pour justifier ces divergences, le maître, presque à chaque instant, attaque avec vigueur les conceptions du mālikisme et son mode d'argumenter. Éparpillées, mais sans cesse reprises et se complétant l'une l'autre, ces remarques agressives, souvent fort vives, sont cohérentes, à défaut d'être, dans le texte même, coordonnées. Elles sont, plus que chez al-Layt, empreintes d'acrimonie, poussées doctrinalement en profondeur. À rassembler et à confronter bien des passages expressifs, nous pouvons reconstituer sans artifice un système polémique déjà puissant.

On ne saisisait pas pleinement la portée des critiques d'al-Šāfi'ī si l'on ne se référait à un point essentiel de sa doctrine concernant les ḥadīṣ, la sunna. Une lecture attentive de sa *Risāla* ne peut manquer de convaincre que, pour lui, la véritable Tradition, qui par excellence a force de loi, est celle du *Prophète*, celle qui s'exprime dans les ḥadīṣ où le *Prophète*, d'une manière ou d'une autre, intervient. Cette sunna prophétique l'emporte sur toute source législative autre que le Coran; et l'on doit, en toute matière, la rechercher avec soin et la respecter scrupuleusement: idée qui allait devenir banale, au sein de l'orthodoxie, à travers les *uṣūl al fiqh* et les ouvrages de ḥadīṣ, mais qui ne l'était pas encore et ne s'imposait pas avec rigueur jusqu'à ce qu'al-Šāfi'ī s'en fût fait le champion combatif et résolu. C'est à la lumière de cette théorie qu'il adresse aux mālikites un premier reproche, fondamental: ils ne craignent pas de contrevenir à des ḥadīṣ du Prophète rapportés et acceptés comme authentiques par leur propre école à la suite de leur maître Mālik¹; ils abandonnent, ce faisant, la sunna véritable; car al-Šāfi'ī, plus qu'al-Layt, incline à reconnaître aux ḥadīṣ de l'imam mēdinois une authenticité certaine; il aime à opposer Mālik, traditionniste de confiance, à Mālik, juriste douteux.

¹ Pp. 186, l. 6-7; 192, l. 4-8; 199, bas, et *passim*.

Si les mālikites négligent, à l'occasion, la sunna du Prophète, ils se montrent encore moins fidèles aux enseignements des premiers califes, des Compagnons et des anciens Médinois, bien qu'ils reproduisent eux-mêmes ces enseignements dans leurs ḥadīṭs. Plus d'une fois, sans aucun texte traditionnel en sens contraire, ils se détournent des solutions incluses dans les nombreux ḥadīṭs qu'ils rapportent, notamment du calife ʿUmar et de son fils. Du calife Abū Bakr, ils écartent cinq des six dires qu'eux-mêmes lui attribuent. Il leur arrive de passer outre à un ḥadīṭ rapporté de leur compatriote Ibn al-Muṣayyab, à des fetouas rendues par de vieux juristes médinois. Et combien ce dédain de la Tradition apparaîtrait-il plus grand encore si l'on tenait compte également d'autres ḥadīṭs que des Médinois sérieux, en dehors de l'école mālikite, font circuler ! Ainsi les mālikites violent à la fois la Tradition des premiers musulmans et celle des Médinois. Al-Šāfiʿī va jusqu'à leur jeter à la face : « Personne plus que vous ne délaisse les dires des Médinois ; personne plus que vous n'en prend le contrepied » ¹. Et il les soupçonne, dans certains cas, à propos par exemple du douaire matrimonial ou de la législation des terres mortes, d'avoir subi l'influence d'Abū Ḥanīfa ².

Qu'entendre, alors, par cette coutume ou « pratique » (*ʿamal*) de Médine, qu'ils mettent en avant au point de la préférer quelquefois à des ḥadīṭs du Prophète ? Serait-elle autre chose que ces ḥadīṭs et ces vieilles fetouas de Médine que les mālikites, précisément, transmettent, mais n'observent pas ? ³ Al-Šāfiʿī, ironiquement, avoue ne pas comprendre : « Nous n'avons pas saisi, jusqu'à ce jour, ce que vous entendez par *ʿamal*, et nous ne le saisirons sans doute point tant que nous vivrons » ⁴.

Ce qui heurte particulièrement al-Šāfiʿī, ce qu'il se plaît à dénoncer avec une insistance toujours mordante, c'est le manque

¹ Pp. 193, l. 8-9; 194, l. 23; 247, l. 6-8.

² Pp. 214, l. 18; 248, l. 1-5.

³ P. 196, l. 10-5 du bas.

⁴ P. 215, l. 1-2. Voir aussi pp. 193, l. 4-13; 194, l. 21-25; 207, haut; 210, l. 11-10 du bas; 214, bas; 235, dern. l.; 242, bas, à 243, haut.

de critère, l'absence de vraie motivation. Il reproche aux mālikites, à bien des reprises, d'être inconséquents avec eux-mêmes dans le choix de leurs sources, dans la valeur normative qu'ils accordent aux ḥadīṭs ou aux avis des mêmes personnages ou de personnages de la même catégorie. Tantôt, par exemple, ils se conforment aux dires de 'Umar, et tantôt point, sans même invoquer de ḥadīṭs contraires; tout à leur aise, tantôt ils abandonnent l'opinion d'Ibn 'Umar, et tantôt ils s'en servent contre des solutions de la sunna ¹. Un mālikite, il est vrai, protestera que son école observe une règle fixe pour déterminer les cas d'application obligatoire de la sunna (entendez: de la Tradition prophétique); cette sunna, dira-t-il, a force légale si elle est sanctionnée par les premiers califes ou si, à tout le moins, aucun désaccord ne s'est élevé entre les fidèles à son sujet. Al-Šāfi'i réplique par la production de nombreux exemples où les mālikites violent cette règle prétendue et décident sans avoir de critère fixe, sans craindre d'évidentes contradictions ². Ils acceptent ou rejettent «à leur guise» (*mā šī'tum*) ³; et la source juridique sur laquelle ils se fondent dans un cas donné, ils n'hésitent aucunement, dans un cas analogue, à la désavouer ⁴. Chez eux règne un défaut total de méthode; c'est de l'incohérence et de l'arbitraire. «Arbitraire», le mot y est: *taḥakkum* ⁵.

Faisant fi, au surplus, des ḥadīṭs d'autrui et des arguments d'une saine logique, dédaigneux des solutions adoptées par le plus grand nombre des musulmans, comment les mālikites osent-ils se prétendre des ulémas, s'ériger en juristes aptes à dire le droit? ⁶. S'il s'agissait de suivre ainsi ses propres impulsions dans le choix des sources et des règles, pourquoi d'autres qu'eux ne jouiraient-ils pas du même avantage, ne seraient-ils pas des lé-

¹ Pp. 216, bas; 223, dern. l.: 226, milieu; 227, l. 7 du bas; 229, l. 8-5 du bas; 230, l. 7-8; 231, bas; 239, haut.

² P. 241.

³ Pp. 215; l. 15; 221, l. 15; 232, l. 19; 242, l. 4-5.

⁴ P. 240, haut et bas.

⁵ Pp. 214, l. 15. Voir: aussi: pp. 200, l. 9-7 du bas; 232, l. 4-5; et encore p. 249, milieu.

⁶ P. 194, l. 24-25.

gislateurs aussi qualifiés ? ¹. A cela, les mālīkites ont une réponse habituelle: ils se retranchent derrière le « consensus » ou *iḥmā*^c des gens de Médine. Al-Šāfi'ī rétorque, d'une part, que les mālīkites, quelle que soit la nature de l'*iḥmā*^c en cause, en font un usage incorrect et abusif; et surtout, en de nombreux passages, ils s'efforcera de ruiner cette notion restreinte qu'est celle de l'*iḥmā*^c médinois.

Ses adversaires ont le tort, à ses yeux, de méconnaître la primauté absolue de la sunna sur le consensus. C'est à défaut seulement d'une sunna bien établie qu'il convient, précise-t-il, de recourir à l'*iḥmā*^c ². L'interversion de ces deux sources dans la hiérarchie des valeurs aboutit à détruire la force probante des ḥadīṭs. Combien est-il plus scandaleux encore de faire fond, avant tout, sur l'*iḥmā*^c prétendu d'une seule ville! « Vous feriez mieux de vous taire, s'écrie-t-il, que de proférer pareille proposition! » ³. Si, en effet, l'*iḥmā*^c implique le consensus de toutes les autorités juridico-religieuses de Médine depuis le début de l'Islam, il ne saurait y avoir là d'argument pour les mālīkites; car ceux-ci ne se privent point, on l'a montré, d'être en désaccord avec une grande partie de la Tradition médinoise ⁴. Il leur arrive d'employer, pour se justifier, la formule: « La chose (qui est admise) chez nous » (*al-amr 'indanā*); al-Šāfi'ī, à ce sujet, les fustige: « Si cette expression est synonyme d'*iḥmā*^c chez les Médinois, (vous en usez à tort) car vous les avez contredits; si ce sont là des mots sans signification, que vous en êtes-vous embarrassés ? » ⁵. Dans un autre de ses ouvrages, consacré à réfuter le grand ḥanafite Muḥammad al-Šaybānī, il reproche à ce dernier, lui-même auteur d'une « réfutation des gens de Médine », de donner à entendre que « mālīkite » se confond avec « Médinois » ⁶.

Et maintenant, cette Tradition médinoise, en dehors du mālīkisme, est-elle si une et si constante qu'on puisse lui appli-

¹ Pp. 216, bas; 231, bas.

² Pp. 224, milieu; 246, l. 5-18; 249, haut.

³ P. 242, l. 6-9.

⁴ Pp. 187-188, en sus des références précédentes.

⁵ P. 249, bas.

⁶ K. *al-Umm*, VII, 285, haut.

quer le terme d'*îymā*^c? En aucune manière, répond al-Šāfi'i. Comment osez-vous dire, demande-t-il aux mālikites, que la science, à Médine, est une sorte d'héritage et qu'il n'y a point de désaccord à son sujet?... Comment pouvez vous prétendre que les juristes de Médine ne connaissent point entre eux de divergences alors que vous-même rapportez d'eux des solutions divergentes? ¹. Un exemple emprunté au *Muwatta'* de Mālik illustre ce genre de désaccord: un esclave marron d'Ibn 'Umar s'était rendu coupable d'un vol; le gouverneur de la ville, homme droit et pieux, refusa d'appliquer à ce cas la sanction coranique, qui est l'amputation de la main; Ibn 'Umar passa outre et amputa; or les mālikites désapprouvent cet acte de la part du maître lorsque l'autorité refuse la mutilation. Et notre polémiste d'observer d'abord — remarque critique importante pour l'histoire du droit musulman — que les gouverneurs de Médine décidaient en de pareilles matières selon leurs vues et départageaient les juristes lorsqu'il y avait lieu. Que deviennent alors, ajoute-t-il, les soi-disants *'amal* et *îymā*^c de cette cité? Ce sont en somme, lance-t-il aux mālikites, vos propres dires (*aqāwīlukum*) que vous qualifiez de la sorte, et il les enferme dans ce dilemme: «Si la science des Médinois est tout entière ou dans sa plus grande partie *îymā*^c, (vous ne pouvez vous en prévaloir, car) vous y avez contredit, ou plutôt vous avez contredit les principaux Médinois de chaque génération en certains de vos dires; si au contraire, dans leur science, il y a dissension (*iftirāq*), pourquoi leur attribuez-vous l'*îymā*^c?» ².

C'est bien, en définitive, cette dernière hypothèse qui l'emporte dans l'esprit de notre auteur. Dès la première génération musulmane, des divergences apparaissent entre ses membres dans la cité; elles sont manifestes entre les Compagnons du Prophète, dont cependant on ne cite qu'un nombre infime à propos de chaque question de *fiqh*: que serait-ce si l'on connaissait l'opinion de tous! ³. Là où les mālikites disent: «la chose sur laquelle on

¹ Pp. 218, l. 8 du bas; 221, milieu. Voir aussi pp. 215, milieu; 231, milieu; 235, l. 12-13; 236, dern. l.; 238, l. 8-6 du bas; 247, l. 9-7 du bas.

² P. 240.

³ P. 244, l. 6-8; et surtout p. 242, l. 15-33.

est d'accord» (*al-amr al-muḥtama° ʿalayh*), il faut constater le plus souvent, conclut al-Šāfiʿī, qu'en réalité on est devant un désaccord ¹.

Les mālīkites, il est vrai, peuvent répliquer que telle n'est point leur conception exacte de l'*iḥmā°*, qu'il y a *iḥmā°* à Médine par le consensus d'une partie seulement des Médinois dans l'espace ou dans le temps. Mais alors, questionne al-Šāfiʿī, quelles seraient les personnes dont les avis instaурeraient ce consensus? Il écarte, par des arguments de fait et de dialectique, l'*iḥmā°* des Compagnons du Prophète, comme nous l'avons vu. Il écarte de même, avec beaucoup de subtilité, l'*iḥmā°* de ceux qui, dans le passé, après les Compagnons du Prophète, se seraient mis d'accord à Médine sur un certain nombre de solutions ². Ou encore suffirait-il, pour former l'*iḥmā°*, que, dans une ville donnée, la plupart des savants d'une génération fussent d'accord sans se préoccuper de l'opinion de leurs prédécesseurs? Al-Šāfiʿī le nie; car, si l'on entrait dans cette voie, on aboutirait, estime-t-il, à donner aux juristes doctrinaires un droit de libre acceptation ou de rejet des solutions antérieures, et l'on justifierait des revendications similaires de la part d'autres villes qui ont eu leurs juristes attitrés: La Mecque, Bassora, Koufa ³. On ne peut à bon droit parler de consensus des Médinois que s'il n'existe et n'a existé à Médine; à travers les temps, aucune divergence sur la question considérée; sans cela risqueraient de coexister dans la même ville deux ou trois *iḥmā°* concurrents ⁴.

Notre auteur, malgré tout, ne va point jusqu'à dire qu'il n'y ait eu à Médine aucun *iḥmā°*. Ce serait contraire à sa doctrine qui fait une place honorable, parmi les sources du droit, au «consensus des musulmans» ⁵; ce consensus existe sur certains points; il serait impossible d'en exclure les Médinois, partie intégrante de la communauté musulmane; dans la mesure où il y a *iḥmā°* général, force est de reconnaître que cet *iḥmā°* existe à

¹ P. 248, l. 9-11; et, au bas de la page, réplique à une objection.

² P. 242, l. 10-15.

³ Pp. 245, bas, et 246, haut.

⁴ P. 188, milieu.

Voir principalement *Risāla*, éd. Šākir, nos 1.309-1.320.

Médine. Mais ce qu'affirme al-Šāfi'ī, sans en fournir d'ailleurs nulle démonstration, c'est qu'il n'y a d'*iŷmā*^c à Médine *que dans ce cas*. « On ne l'y trouve point, énonce-t-il, si on ne le trouve dans toutes les provinces chez les gens de science, d'accord entre eux; les habitants des provinces ne sont en désaccord avec les Médinois que lorsque ces derniers le sont entre eux. » Et, plus loin: « Quand il y a *iŷmā*^c à Médine, il y a *iŷmā*^c dans les provinces; quand il y a désaccord à Médine, les provinces sont en désaccord » ¹. Ainsi l'*iŷmā*^c des Médinois se confond, pour lui, en dernière analyse, avec l'*iŷmā*^c de l'ensemble des musulmans, avec ce consensus général entre « toutes les villes » auquel les savants médinois eux-mêmes ne refusaient pas une éminente valeur ².

On aura pu remarquer, dans quelques-unes des citations qui précèdent, le ton volontiers âpre et mordant dont use al-Šāfi'ī à l'égard de ses adversaires mālikites. Au cours d'une discussion de détail que nous n'avons pas rapportée, il réplique: « Cet argument est le comble de l'ignorance! » (*gāyatun min al-ŷabl*) ³. Sarcasmes et mépris qui veulent atteindre l'intelligence, mais qui blessent le cœur. Nous touchons là du doigt l'animosité entre les deux rites qui a marqué la naissance du šāfi'isme et qui a persisté assez longtemps. Issues d'une de l'autre, les deux écoles n'en éprouvaient que davantage le besoin de souligner leurs différences par des attitudes hostiles ou en des termes peu cordiaux.



Franchissons maintenant deux siècles et transportons nous aux confins occidentaux du monde musulman, pour y rencontrer l'un des ennemis les plus acharnés que, chez les sunnites, le mālikisme ait jamais connu: le célèbre polygraphe Ibn Ḥazm de

¹ Pp. 188, l. 9-8 du bas; 235, l. 16-18.

² P. 244, l. 18-21.

³ P. 233, l. 12.

Cordoue (mort en 456/1064). Dans cette Espagne musulmane où le mālikisme régnait en maître, Ibn Ḥazm est une figure originale et passionnée, dont l'œuvre fort variée allie curieusement au talent littéraire, à la sagacité dans l'analyse psychologique et à des aperçus critiques remarquables sur l'histoire des idées religieuses, une intransigeance de polémiste impitoyable au service de convictions étroitement arrêtées. Son adhésion antérieure au šāfi'isme l'avait, à coup sûr, familiarisé avec les thèses anti-mālikites que nous venons ici même d'évoquer. Mais c'est lorsqu'il fut devenu adepte et porte-drapeau du rite zāhirite, à l'extrême limite de l'orthodoxie, qu'il donna sa mesure comme adversaire du mālikisme, dans des controverses orales et par sa plume, notamment dans le grand ouvrage, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, où, tout en conservant une indulgence particulière pour le šāfi'isme (voir par exemple t. II, p. 120, l. 13-15), il collectionne ses griefs contre les écoles de la sunna, insuffisamment respectueuses, d'après lui, du sens obvie, de la lettre de cette sunna.

La dialectique, sous l'influence de la logique aristotélicienne, avait fait des progrès depuis le temps d'al-Šāfi'ī et de ses disciples immédiats. On avait appris à définir selon les règles, à argumenter dans les formes, à sérier les questions, à mettre de l'ordre dans les exposés. Sans doute risquait-on ainsi de tomber dans cet excès de raideur desséchante qui aura tendance à se manifester en Orient, dans les *uṣūl* traditionnels, à partir du milieu du V^e/XI^e siècle et des œuvres de l'Imām al-Ḥaramayn. La fougue d'Ibn Ḥazm et son abondance verbale atténuent la sévérité naissante de la méthode scolastique. N'oublions pas, de surcroît, qu'il était Espagnol: bien après lui, la sève andalouse devait nourrir encore des fruits nouveaux, pleins de saveur, et prolonger, dans les divers domaines de la pensée, l'activité créatrice du monde de l'Islam.

Des critiques à l'adresse du mālikisme peuvent être relevées à travers bien des chapitres de l'*Iḥkām*. Mais c'est dans trois sections du livre, distantes l'une de l'autre, consacrées exclusivement au thème anti-mālikite, que les arguments s'accumulent en plus grand nombre, que la démonstration atteint son maxi-

mum d'ampleur et de densité. La première de ces sections traite de la « pratique » ou *ʿamal* des gens de Médine (II, 97-124), la deuxième de leur « consensus » ou *iḡmāʿ* (IV, 202-218), la troisième de l'« imitation servile » ou *taqlīd* à leur égard (IV, 169-182): toutes notions que l'auteur condamne radicalement. En dépit de leur allure systématique, ces trois développements autonomes n'évitent pas toujours, de l'un à l'autre, les redites ou les chevauchements. Si les discussions de détail, les citations et les exemples qu'ils renferment étaient chose nécessaire pour les lecteurs du moyen âge, il serait fastidieux, et d'un mince profit, pour l'érudition moderne, de suivre pas à pas de semblables démarches, au cours desquelles, par surcroît, on verrait reparaître à chaque instant les objections fondamentales déjà formulées par al-Layṭ et al-Šāfiʿi. Mieux vaut pour nous souligner les traits neufs de la polémique, jeter un regard, tout d'abord, sur son aspect formel, et regrouper ensuite, dans la limite même où ils ne sont pas du déjà vu, les arguments théoriques et les arguments de fait.

Voici, dès le début de la démonstration qui s'attaque au *ʿamal* médinois, une proposition présentée comme mālikite et qu'il s'agira de réfuter: « La mise en pratique d'un ḥadīṭ n'est point licite avant que la pratique l'accompagne » (*lā yaḡyūzu l-ʿamalu bi-l-jabari ḥattā yaṣṣabahu l-ʿamal*). Entendez par là que les mālikites, au dire d'Ibn Ḥazm, ne reconnaîtraient pas de valeur normative à un ḥadīṭ (c'est bien ce qu'il faut comprendre par « information » ou *jabar*) tant que la pratique (de Médine) ne la sanctionne pas. Formule trop absolue, qui exagère par son excès de précision la tendance mālikite, mais qui va fournir à Ibn Ḥazm l'occasion d'un raisonnement du plus pur style scolastique, où syllogismes et dilemmes ont une large part: « Ou bien la pratique, déclare-t-il, a un commencement, ou bien elle n'en a pas; prétendre qu'elle n'en a pas est un mensonge manifeste qui rejoint le matérialisme athée; mais si elle en a un... ce commencement représente la mise en pratique d'un ḥadīṭ qui n'avait pas été mis en pratique jusque-là; or il n'est pas licite (dites-vous) d'appliquer un ḥadīṭ avant qu'il y ait une pratique conforme; donc la pratique envisagée s'est produite

avant la mise en pratique du ḥadīṭ; en conséquence, elle est de valeur nulle (*bāṭil*)..., et l'on aboutit ainsi à n'admettre jamais comme valable aucune mise en pratique de ḥadīṭ» (II, 97). La discussion se poursuit et s'achève à la page suivante, par un dilemme, qui veut prouver que le ḥadīṭ seul, d'origine sacrée, a valeur de norme juridique, tandis que la «pratique», d'origine profane, n'en a pas. On retiendra cette conception sans nuances du valable et du nul, ce refus d'envisager une valabilité incomplète, en attente, qui aurait besoin, pour se parfaire, d'un deuxième facteur.

L'intérêt véritable de l'ouvrage n'est pas, pour la présente étude, dans le mode d'argumenter. Il réside plutôt dans les compléments qu'Ibn Ḥazm apporte – parfois peut-être en puisant chez des devanciers, mais ordinairement, à coup sûr, de son propre cru aux thèses que nous avons déjà analysées. Serons-nous surpris de voir ce transfuge, né mālikite, faire preuve d'une connaissance directe du *Muwatta'* (il en avait écrit un commentaire), ou de retrouver tout à l'heure, chez ce polygraphe, historien fameux des sectes religieuses dans son *Kitāb al-Ḥiṣāl*, un sens de l'argumentation historique très averti?

Notre auteur refuse, par principe même, tout privilège législatif à Médine: La Mecque, assure-t-il en s'appuyant sur le Coran et sur les Traditions qu'il juge les meilleures, a la prééminence religieuse, et cependant ne prétend point à un avantage de cette nature; à plus forte raison Médine, qui ne la vaut pas (IV, 203-4). Aucun texte sacré, Coran ou sunna, n'impose de suivre les Médinois; si Dieu avait voulu que leur consensus fût une preuve, le Prophète l'aurait exprimé. Et que l'on n'argue point d'une simple parole adressée jadis par un Compagnon du Prophète au calife 'Umar sur Médine, ses notables et ses «savants»: elle ne saurait fonder la prétention à un privilège général exorbitant (IV, 205, 217; VI, 170, 171). Les Médinois, du moins, font-ils autorité lorsqu'ils sont d'accord sur des Traditions prophétiques? Pas plus que d'autres musulmans. Et si les mālikites se prévalent du fait que l'on accepte d'ordinaire, pour l'évaluation des mesures de capacité usitées au temps du Prophète, les indications médinoises, ils ont bien tort, car le motif de cette accep-

tation est l'excellent mode de transmission de la Tradition en cause, et nullement son caractère médinois; en eût-il, du reste, été ainsi, cela ne changerait rien à l'affaire: La Mecque est-elle une source législative générale, sous le prétexte que l'on se fie aux dires des Mecquois sur l'emplacement des Lieux saints (VI, 169)?

Sur le plan historique, nous ne suivrons pas Ibn Ḥazm dans sa réfutation circonstanciée de ceux qui invoquaient en faveur de la primauté effective de Médine dans le passé l'attitude qu'auraient prise à cet égard de très vieilles autorités: Ibn Mas'ūd, Ibn 'Umar, Ibn 'Abbās (IV, 213-215). Mais nous nous plairons à relever avec quelle force et avec quelle netteté, plus grandes que chez al-Layt, il analyse le va-et-vient des Compagnons du Prophète et de leurs premiers successeurs entre Médine et les territoires annexés; et le voilà qui, de la sorte, réduit la place des Médinois dans l'entremêlement géographique considérable de la Tradition, consécutif, de très bonne heure, aux vagues d'expansion et aux conquêtes (IV, 210-211). D'autres villes ont été peuplées dès la première génération par des musulmans de qualité, aussi bons connaisseurs de l'Islam que les Médinois; et les premiers califes ont tout mis en œuvre pour répandre largement la Loi. «Il n'est pas à Médine de *sunna*, se croit-il même autorisé à conclure, qui n'existe aussi dans toutes les autres grandes villes, sans distinction» (II, 115), tandis que la réciproque n'est pas vraie, en dépit de l'argument spécieux des mālikites que la minorité seule des Compagnons a quitté Médine et ne saurait avoir été mieux informée que la majorité (IV, 205, VI, 181). Bien des habitants de Médine — gouverneurs compris — ont été des impies; et ils le demeurent, au temps d'Ibn Ḥazm, comme «*rāfiḍites extrêmes*» (II, 115; IV, 204, 213): fort méchant titre à une prétention juridico-religieuse par elle-même démesurée!

Le vieux thème de l'*ijtilāf*, divergences entre Médinois tout d'abord, puis entre mālikisme et tradition médinoise, est, comme l'on pense, abondamment repris par notre auteur. Il l'étoffe, et il le prolonge — fait digne d'une attention particulière — en l'appliquant à l'histoire interne du mālikisme après

Mālik. Déjà les fameux «sept juristes» de Médine, antérieurs à Mālik, n'étaient d'accord entre eux que sur un petit nombre de points, ainsi qu'il ressort d'un ouvrage du VIII^e siècle rédigé par 'Abd al-Raḥmān b. Zayd b. Aslam (II, 113) ¹. Faut-il donc se rabattre, à défaut de «pratique» constante et incontestée, sur celle du «plus grand nombre»? Le «plus grand nombre», objecte Ibn Ḥazm, ce sont les contemporains des califes 'Umar et 'Utmān et ceux qui suivent leur exemple; or les mālikites s'écarterent de leur ligne plus d'une fois. Il reste que le *'amal* des Médinois serait peut-être seulement la pratique du «commissaire des marchés» (*ṣāḥib al-sūq*) au temps de Mālik; ou mieux encore, en dernière analyse, il semble bien s'identifier au *'amal al-ḡumbūr*, à la pratique du «commun des gens des Médine» (*'āmmat ahl al-Madīna*), et c'est là, pour notre polémiste horrifié à l'idée de voir la coutume populaire servir de source législative, une erreur évidente, scandaleuse: «Que Dieu, s'écrie-t-il, nous garde d'un aussi manifeste égarement (II, 113-119)!»

Mālik, d'ailleurs, n'éprouve aucune gêne à abandonner la pratique et les solutions qu'il sait être celles des premiers califes ou de ses prédécesseurs médinois. Son *Muwatta'* le démontre à bien des reprises: huit fois sur dix s'agissant d'Abī Bakr, plus de trente fois s'agissant de 'Umar (II, 106-112); il ne s'y prévaut lui-même de l'*iḡmā'* de Médine que dans une quarantaine de cas (IV, 209; VI, 172); et des questions de *fiqh* peuvent être aisément énumérées, dans lesquelles il renonce au prétendu consensus de Médine pour mettre en avant son opinion personnelle ou faire fond sur un ḥadīth non-médinois (IV, 206-212). L'accusation lancée déjà par al-Šāfi'ī contre Mālik d'avoir subi, sur certains points, l'influence irakienne, reparait en effet, de-ci de-là, chez notre auteur (notamment II, 123); et ce lui est, de plus, une occasion de souligner la mauvaise discrimination dont Mālik use dans le choix des Traditions ou des juristes sur lesquels ils' appuie. Dans ce sens, les sources médinoises directes

¹ Ajoutons que, d'après le *Fihrist* (éd. Caire, p. 315), 'Abd al-Raḥmān b. Abī-l-Zinād (mort en 174/790-1) a écrit un livre, également à haute époque, sur les opinions divergentes des «sept juristes» médinois.

de l'imam sont passées au crible: ses maîtres Nāfi^c, Abū-l-Zi-nād et Zayd b. Aslam ont donné peu de consultations juridiques, Rabī'at al-ra'y était peu versé dans le ḥadīṭ. Un traditionaliste de confiance, Sa'd b. Ibrāhim ¹, est au contraire ignoré par Mālik (IV, 116).

Sur cette question primordiale des sources, non point seulement d'une école juridique particulière, mais du droit musulman à haute époque il est, à la fin de la section sur l'iḡmā^c de Médine, une observation critique d'Ibn Ḥazm à laquelle, pour ma part, j'attache le plus haut prix. A ceux qui tenteraient, pour définir le 'amal de Médine, de recourir à la pratique des anciens cadis de la ville que Mālik avait pu connaître il riposte: «L'affaire avait lieu à Médine ou ailleurs; mais ni l'émir ni le cadi ne la tranchait avant d'en avoir référé au calife, en Syrie; puis on se bornait à exécuter les instructions de ce dernier». Le calife, c'est l'Umayyade marwānide: 'Abd al-Malik, comme il est précisé, ou l'un de ses quatre fils et successeurs, ou encore 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, mais celui-ci — retenons cet aveu — dans une moindre mesure, car son règne fut court (IV, 218). Les historiens modernes pourraient méditer utilement ces paroles, et rechercher si le rôle des Umayyades de Damas n'a pas été plus grand dans la formation de la jurisprudence musulmane qu'on ne veut le reconnaître ordinairement. Ibn Ḥazm était, nous le savons par d'autres voies, un partisan fidèle des Umayyades, une sorte de légitimiste umayyade attardé ²; mais ici, eu égard aux idées générales de son système, où seraient l'éloge ou l'apologie? Où seraient-ils, aussi, lorsque, dans un autre passage (II, 112-113), il explique qu'une pratique nouvelle en matière de dîme aumônière a été instaurée, quelque quatre-vingts ans après la mort du Prophète, sur l'ordre des Umayyades, se fiant à un document médinois écrit, soi-disant prophétique, mais très suspect?

Enfin, pour en revenir à ce mālikisme qu'il combat, il tire argument contre lui des variations qu'il remarque dans la doctrine même de l'imam, et plus encore entre la doctrine de Mālik

¹ Il s'agit, je pense, du petit-fils de 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf.

² Asín Palacios, *Abenbázam de Córdoba*, t. I, Madrid 1927, pp. 84-85.

et celle de ses premiers sectateurs. Le rôle d'Ibn al-Qāsim l'Égyptien, de Saḥnūn le Kairouanais, de 'Īsā b. Dīnār l'Espagnol est mis en vedette; également, celui d'un Aṣḥab ou d'un Ibn 'Abd al-Ḥakam. Ces disciples n'ont pas limité leur action à transmettre les solutions du maître. «Une grande part, nous dit Ibn Ḥazm, de ce (mālikisme reçu), c'est l'opinion personnelle d'Ibn al-Qāsim, son libre jugement, l'analogie qu'il applique aux dires de Mālik» (IV, 217-218; VI, 172, 182). Cette constatation, évidente pour qui a pratiqué la *Mudawwana* de Saḥnūn, n'est pas encore, aujourd'hui même, suffisamment présente à l'esprit de tous ceux qui traitent de droit musulman. Ibn Ḥazm a eu le mérite de l'énoncer; s'il lui a plu d'en faire une arme contre l'école de Mālik, d'autres pourraient penser au contraire que c'est un titre pour cette école que d'avoir su de la sorte parachever sa doctrine et la faire au besoin, dans certaines limites, évoluer.



Ce n'est pas à nous, toutefois, qu'il appartient de présenter une défense du mālikisme, ni de choisir le plan sur lequel cette défense peut être opérée. De longue date les mālikites eux-mêmes se sont chargés, à leur manière, de cette besogne. Notre tâche essentielle, ici, sera de mettre en lumière leurs arguments, comme nous avons exposé ceux de leurs détracteurs.

Nous n'atteignons pas, dans l'état actuel de nos connaissances, les toutes premières réactions mālikites aux attaques théoriques du ṣāfi'isme. Il semble qu'elles aient été de faible envergure doctrinale, et se soient bornées d'ordinaire à réaffirmer, sans approfondissement notable, le grand principe de la suprématie médinoise, le dogme de la valeur législative à accorder à la pratique ou au consensus des Médinois. Et ce serait seulement un peu plus tard, dans la première moitié du IV^e / X^e siècle, que se seraient fait jour, chez les tenants bagdadiens du rite, des nuances accommodantes, qu'auraient pris corps des distinguos systématiques, sorte de lest jeté pour mieux tenir. Dans ce mi-

lieu irakien où d'autres écoles prédominaient, où, par surcroît, la discussion théologique n'était plus étrangère aux maîtres de l'orthodoxie, il fallait justifier rationnellement les fondements de la doctrine et se garer contre le reproche d'illogisme par un effort vers plus de netteté et de précision. Ce travail de clarification et de mise au point fut ensuite poussé plus avant par le dernier des grands mālikites de Bagdad, le *cadi* ¹ Abd al-Wāhhāb b. Naṣr, élève du théologien al-Bāqillānī. Accusé d'avoir tenu des propos malveillants sur al-Šāfi'ī, il dut s'enfuir de la capitale ²abbāsīde, et il mourut en Egypte en 422/1031, comme il songeait à se rendre — projet hautement significatif ! — à la cour espagnole de l'ambitieux Muṣṭahid, roi de Denia ³.

Le mālikisme espagnol, qu'il sera plus juste d'appeler bientôt hispano-marocain, devra moins lutter contre le šāfi'isme ou le ḥanafisme, ses rivaux lointains, que s'attacher à repousser un *zāhirisme* devenu dangereux avec Ibn Ḥazm. Des débats publics soutenus contre ce dernier par al-Bā'ī à Majorque — qui faisait justement partie du royaume de Muṣṭahid — il ne nous reste, et c'est dommage, rien de substantiel ⁴. Dans tout l'Islam de l'extrême-occident, le mālikisme va bénéficier, bien avant la fin du V^e / XI^e siècle, d'une recrudescence d'autorité grâce à l'appui de la dynastie almoravide; sous les Almohades au contraire, du milieu du siècle suivant jusqu'au commencement du VII^e / XIII^e, il sera honni dans les sphères gouvernementales, tandis que certains aspects du *zāhirisme* s'accorderont mieux avec la doctrine officielle de ces Unitariens fanatiques, passionnés de ḥadīṡs. Triomphant ou humilié en attendant sa victoire définitive, le mālikisme hispano-marocain a poursuivi une longue polémique écrite, parfois non sans risques, contre le *zāhirisme* ḥazmien ⁵. Datant de l'époque almoravide, le *Kitāb al-ʿAwāṣim* ⁶

¹ Cf. principalement an-Nubāhī, *K. al-Marqaba al-ʿulyā*, éd. Lévi-Provençal, Le Caire, 1948, pp. 40-42, et Ibn Farḥūn, *Dibā'ī*, Le Caire, 1329 h., pp. 159-160.

² Asín Palacios, *op. cit.*, pp. 195-210.

³ *Ibid.*, pp. 305, 317; mais la répression almohade n'y est pas suffisamment marquée.

⁴ Ed. Ben Badis, Constantine, 2 vol., 1927-28.

du cadi sévillan Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (mort en 543/1148), dont le père avait été disciple d'Ibn Ḥazm¹, contient une longue et vive réfutation de celui-ci : théologique et juridique, elle s'en prend à la conception zāhirite de l'*iḥmā*^c; mais l'ouvrage ne traite point des sources du droit dans le rite même de Mālik.

C'est à un contemporain d'Ibn al-ʿArabī que revient l'honneur d'avoir rédigé la défense théorique du mālikisme la plus complète et la plus poussée qui nous soit parvenue : le cadi ʿIyād de Ceuta, dans l'Introduction de ses *Madārik* déjà citée. Le livre entier, riche répertoire biographique des illustrations de l'école depuis les origines, est un monument à la gloire du mālikisme et de ses docteurs. ʿIyād lui-même a donné une preuve concrète d'attachement à ses idées en inspirant la résistance, puis la révolte, de sa ville contre le conquérant almohade ʿAbd al-Mu'min; vaincu, et transféré à Marrakech, la capitale, pour une surveillance plus étroite, il ne tarda pas à y mourir (en 544/1149).

L'apologie qui nous intéresse est en bonne partie inédite. Les développements centraux, qui en représentent moins de la moitié, ont été reproduits par Ibn Farḥūn (mort en 799/1397) en tête de son recueil de biographies mālikites, le *Kitāb ad-Dibāy* (éd. du Caire, 1329 h., pp. 11-16; ci-après : sigle D). On voudra bien trouver dans l'Appendice à la présente étude les textes (ci-après : sigle A), importants sur des points fondamentaux, qui précèdent et qui suivent, dans les manuscrits des *Madārik*, le fragment détaché par Ibn Farḥūn.

Il ne s'agit plus, cette fois, de combattre le zāhirisme spécialement, mais, élargissant le débat, de justifier le mālikisme en face de tous les autres rites orthodoxes, zāhirisme compris, ou, mieux, de démontrer la supériorité du mālikisme sur toutes les autres écoles de l'orthodoxie. Et l'on revient ainsi à prendre position contre le šāfiisme et le ḥanafisme, alors qu'une certaine tendance s'était fait jour précédemment vers l'adoption d'une attitude plus conciliante : Ibn ʿAbd al-Barr de Cordoue (mort en 463/1071) avait écrit son *Intiqā*² (éd. Caire, 1350 h.) pour

magnifier «les trois imams», Mālik, al-Šāfiʿī, Abī Ḥanīfa, et leurs disciples respectifs; Ibn al-ʿArabī, à date plus récente, mālikite très résolu, savait se souvenir d'avoir fréquenté en Orient des maîtres šāfiʿites illustres, parmi lesquels l'incomparable Gazālī.

La dissertation du cadi ʿIyāḍ, si nous pouvions la confronter avec ses sources disparues, ne se recommanderait peut-être point par l'originalité de la méthode apologétique générale ou des arguments de détail. Mais ses mérites, outre celui d'avoir subsisté jusqu'à nous, ne me paraissent pas niables sur trois points: d'abord, une conviction de bon aloi, une ardeur sincère, mesurée dans les termes cependant; ensuite, une vaste érudition traditionnelle qui étoffe un exposé aux aspects divers; enfin, l'excellente distribution d'une matière fort abondante suivant un plan rigoureux, habile et parfaitement rationnel.

Deux chapitres très courts, qu'il n'a pas semblé nécessaire de donner ci-après dans l'Appendice, servent d'exorde: ils rassemblent, et interprètent au besoin, les ḥadīṭs favorables à Médine, qui tendent à prouver d'abord la supériorité générale de cette ville, puis sa vocation particulière pour les sciences religieuses de l'Islam; en passant, un coup de griffe, attribué à Mālik, égratigne les habitants de La Mecque, comparés désavantageusement aux Médinois. Ces derniers, et non plus leur ville, sont l'objet propre des trois chapitres suivants, où l'on se propose de démontrer la supériorité de leur «science» (*ʿilm*), de leur «pratique» (*ʿamal*), de leur «consensus» (*iḡmāʿ*): combinaison adroite de deux couples de notions religieuses qui associent habituellement, d'une part, le *ʿamal* au *ʿilm* dans les obligations qui incombent aux croyants, et d'autre part, dans l'énonciation des sources mālikites, l'*iḡmāʿ* au *ʿamal*.

Le développement relatif au *ʿilm* (A, f^{os} 11 b-13 a) fournit, sous la forme de dires rapportés comme des ḥadīṭs, les témoignages de personnages anciens sur la valeur exceptionnelle des connaissances religieuses chez les gens de Médine et sur la nécessité de s'y référer; et l'habileté consiste ici à citer non seulement des Médinois intéressés tels que Mālik, mais al-Šāfiʿī lui-même à plusieurs reprises, et des Mecquois. Puis on lit, dans le

même chapitre, le texte de l'épître, adressée par Mālik à al-Layt, avec le début de la réplique d'al-Layt, le début seulement où certains titres de Médine sont reconnus. Nous reviendrons tout à l'heure sur la question cruciale du *ʿamal* et de l'*iḡmāʿ* (A, f^{us} 13 b-18 a).

Le dernier chapitre, consacré au mālikisme en tant que tel, et non plus à ses sources, est de beaucoup le plus long. Il forme à lui seul comme un corps autonome, composé d'une sorte d'introduction et de deux sections. L'introduction (D, pp. 11-13) commence par un résumé historique de la formation et du développement de la Loi, d'où il résulte que la complication croissante des cas et la multiplication des divergences entre compétents rendent indispensable, pour le commun des fidèles, de se choisir en connaissance de cause un guide qualifié : justification de cette « imitation servile » (*taqlīd*) à l'égard d'un maître, qu'Ibn Ḥazm, nous l'avons dit, repoussait véhémentement. Ce premier point acquis, il n'en est pas moins vrai que la communauté orthodoxe n'a pu se mettre d'accord sur la désignation du guide le plus sûr ; ainsi sont nés et se sont diffusés les différents « rites » ou écoles, dont la répartition a un caractère géographique assez sensible, bien qu'elle ait varié aussi avec le temps. Parmi les fondateurs de ces écoles, il faudra montrer que c'est à Mālik que revient la palme, qu'il est, plus que tous autres, digne de l'« imamat ».

Une première section (D, pp. 13-15) fait appel, pour cela, aux arguments d'ordre « traditionnel » : ḥadīṡs prophétiques, que l'on discute, sur le « savant de Médine », ensuite éloges décernés à Mālik pour sa science par de grands anciens ou d'autres fondateurs de rites, au nombre desquels on n'aura garde d'omettre al-Šāfiʿī. Une deuxième section (D, pp. 15-16, puis f^{us} 27 b-31 b), plus étendue, plus raisonneuse, plus âpre aussi, oppose systématiquement Mālik aux imams rivaux : il est plus savant qu'eux par sa compétence qui porte à la fois sur les ḥadīṡs et sur le *fiqh* ; — il a mieux respecté la hiérarchie correcte des sources législatives ; — il a résolu d'une manière plus satisfaisante les problèmes du *fiqh*.

Examinons maintenant quelques-uns de ces thèmes de plus près.

La vingtaine de lignes qui, vers la fin de l'introduction du dernier chapitre (D, pp. 12-13), traite de l'expansion des rites orthodoxes, constitue un résumé historique remarquable : s'il n'apporte à l'érudition moderne rien de neuf, il ne doit pas, chez un écrivain du XII^e siècle, être sous-estimé. On y relèvera avec intérêt quelques précisions chronologiques sur des rites disparus dès le temps de l'auteur ; et l'on notera combien son information est pertinente sur les poussées du mālikisme ancien dans l'Asie antérieure, sur celles des autres rites orthodoxes dans l'Occident musulman. A son époque, il le déclare nettement, ne survivaient que cinq écoles de la Sunna, parmi lesquelles le ḥanbalisme et le ṣāḥirisme apparaissaient comme fort affaiblis.

Penchons-nous un instant sur les questions d'application du *fiqh* qui occupent les dernières pages de la dissertation (A, f^{os} 28 b. 31 b). Elles sont là pour illustrer la thèse de la supériorité mālikite en dénonçant surtout les solutions fâcheuses offertes par d'autres rites — ḥanafite et ṣāfi'ite en particulier — dans plusieurs secteurs de la législation juridico-religieuse. Les matières étudiées se groupent presque exclusivement sous deux grands chefs : l'ablution pour purification légale (liquide purificateur, parties du corps à abluer, intention de se purifier) et le droit pénal (interdiction de boire du vin, fornication, vol, meurtre, diffamation), auxquels s'ajoutent, pour finir, quelques exemples relevant de la procédure (faux témoignages et jugements). Dans chaque cas, ce que 'Iyād critique n'est point ici la source ni la méthode, mais le résultat ; à travers toutes ces décisions étrangères, il poursuit de son blâme, voire parfois de ses sarcasmes, ce qu'il juge contraire moins à la lettre qu'à l'esprit de la Loi, des grandes règles incontestées de la Loi : il en souligne, quand il le peut, l'absurdité pratique et les conséquences ; le plus souvent, il met l'accent sur le danger des solutions laxistes adoptées par les autres rites, faisant ainsi valoir implicitement le mālikisme comme le conservateur rigoureux et vigilant, dans les applications concrètes, des principes supérieurs qui régissent, au nom de l'Islam, le culte, la morale et le droit.

C'est en d'autres passages, cependant, que 'Iyād va au cœur

du problème et nous reconduit aux divergences théoriques fondamentales qui séparent, selon les vues musulmanes traditionnelles, les rites entre eux. Là non plus, il n'hésite pas à passer à l'offensive (A, f^{os} 27 b-28 b) : al-Sāfi^c, malgré le mérite de sa tentative conciliatrice entre les tendances extrêmes de l'orthodoxie, n'est guère qu'un dissident du mālikisme, connaisseur médiocre de ḥadīṭs; Abū Ḥanīfa, désavoué par ses deux principaux disciples pour le tiers environ des solutions qu'il préconise, recourt à des Traditions peu authentiques et concède à tort un rôle prédominant à l'analogie et au libre raisonnement : Ibn Ḥanbal et Dāwūd le Zāhirite, en sens opposé, s'attachent trop étroitement aux ḥadīṭs : le premier les préfère, même faibles, au raisonnement analogique, — l'autre repousse l'analogie au profit exclusif des «textes formels et manifestes», d'où les difficultés insurmontables auxquelles les adeptes de son école achoppent fatalement. En face de ces outrances ou de ces défauts, la méthode de Mālik est vantée (D, p. 16) pour avoir fait une place raisonnable au «consensus» et à l'analogie, et pour avoir rejeté les traditions douteuses de par leur mode de transmission ou celles qui contredisent la «pratique» des Médinois.

Nous voici ramenés aux questions de «pratique» et de «consensus». Deux chapitres leur sont affectés, de longueur inégale : le premier, bien plus court (A, f^{os} 13 b-14 a), se compose de quelques citations sur la prééminence du *amal* en tant que source juridique; l'autre (A, f^{os} 14 a-18 a) est une discussion serrée, passionnée, essentielle, qui fouille et qui éclaire la conception mālikite du recours à l'*iymā*^c (et au *amal*) médinois.

Dès l'abord, à nos yeux, une précision s'impose, que 'Iyād fournit en passant (f^o 16 a) : contrairement à ce que d'aucuns affirment, et parmi eux le grand šāfi'ite Gazālī¹, nul mālikite n'a prétendu renoncer à l'*iymā*^c de la communauté musulmane, source admise classiquement par l'orthodoxie, au profit exclusif de cet *iymā*^c médinois. Mais, ce dernier, quels sont les personnages qui le forment? Et le *amal* de Médine, chez qui, demandaient les adversaires, fallait-il valablement l'observer? 'Iyād a

¹ Voir, en effet, Gazālī, *Mustaṣṣā*, éd. Caire, 1937, t. I, pp. 118-119.

l'air de méconnaître le problème; mais, en vérité, l'ignorait-il lorsque, plus loin (D, p. 16, l. 3 du bas), il employait, pour définir les acteurs du *ʿamal*, cette formule remarquable: «*al-ġumbūr wa-l-ġamm al-ġafir min abl al-Madīna*». Ainsi, quoiqu'un autre passage (A, f° 13 b) fasse allusion au rôle des ulémas, c'est bien la «pratique de la masse des Médinois» qui acquiert force légale: ce *ʿamal al-ġumbūr* dont l'idée seule faisait frémir Ibn Ḥazm; on verra à cela tout à l'heure, il est vrai, un puissant correctif. Quant à l'*ġmāʿ* des Médinois, il appelle une observation similaire: il peut avoir été créé partiellement ou sanctionné par une élite, mais il apparaît surtout, à travers les pages de notre auteur, comme la manifestation d'une collectivité qui définit sommairement sa base géographique et où il ne s'agirait pas de vouloir découper, avec une rigueur excessive, d'autres contours.

Cette façon de concevoir globalement, en quelque sorte sociologiquement, le groupe dont on considère la «pratique» et le «consensus» dispense implicitement de tenir compte, sur le plan normatif, de divergences rares et isolées: ʿIyād ne montre aucun souci de la vieille objection de l'*ijtilāf*. Les solutions mises depuis longtemps — voir le *Muwattaʿ* de Mālik — au compte du *ʿamal* et de l'*ġmāʿ* de Médine ont à coup sûr, pour lui, sans qu'il ait à enquêter davantage, cette origine authentique et cette garantie. *ʿAmal* et *ġmāʿ*, de plus, ne tendent-ils pas, dans une pareille doctrine, à se rapprocher singulièrement l'un de l'autre, au point de se combiner étroitement ou de se confondre maintes fois plutôt que d'être simplement juxtaposés? Le *Muwattaʿ* donne cette impression au lecteur attentif; les *Madārik* l'accentuent encore, par la superposition («consensus» sur une «pratique») ou la substitution fréquentes d'un terme à l'autre au cours d'un même développement.

Dans les deux chapitres spécialisés qu'il consacre à ces phénomènes jumeaux, ʿIyād témoigne d'une préoccupation dominante: justifier, en le précisant, leur rang élevé dans la hiérarchie des sources, et, particulièrement, déterminer leur valeur normative par rapport à celle des *ḥadīṡ*.

Que la «pratique» puisse être, dans certains cas, préférable

aux ḥadīts, il l'estime prouvé par les dires ou les actes de quelques grands anciens: la «vieille coutume médinoise» (*al-sunna al-mutaqaddima min sunnat ahl al-Madīna*) jouit, dit quelqu'un, de ce privilège; et Mālik déclarait avoir vu un cadī médinois respectable, Muḥammad b. Abī Bakr b. Ḥazm, refuser d'appliquer, dans ses jugements, des ḥadīts que la «pratique» n'entérinait pas.

Sur l'*īymā* médinois, déplore 'Iyād, que d'incompréhensions ou de déformations malveillantes chez les détracteurs! Il faut mettre en lumière la vraie doctrine mālikite, avec les distinctions qu'elle comporte sur la nature de cet *īymā* et son degré de valabilité. Deux genres doivent y être différenciés, selon que ce «consensus» s'applique à une Tradition transmise et appliquée de génération en génération depuis le Prophète par la masse des Médinois, ou qu'il s'agit, au contraire, de «consensus» sur une «pratique issue de l'effort personnel (*īyṭibād*)». Dans le premier cas, qu'illustrent comme exemples la détermination des mesures de capacité, le rituel de la prière, l'institution des biens de mainmorte, aucun doute n'est toléré: l'*īymā* des Médinois est une preuve péremptoire, et le grand ḥanaḥite Abū Yūsuf a fini par en convenir. Le deuxième genre prête à controverse chez les mālikites eux-mêmes: c'est à son sujet qu'est intervenue l'évolution accommodante à laquelle nous avons fait précédemment allusion. Les principaux mālikites de Bagdad, vers lesquels 'Iyād penche visiblement, ne voient là ni preuve ni argument préférentiel, ce qui rejoint les autres rites orthodoxes. D'aucuns, plus nuancés, tout en refusant à l'*īymā* de cette sorte valeur de preuve contraignante, lui accordent néanmoins la préférence sur les solutions dues à l'«effort personnel» d'autres musulmans; et il est des ṣafīites qui se rallient à ce point de vue. C'est seulement une faible minorité de mālikites bagdadiens, appuyée — s'en étonnera-t-on? — par les Maghrébins conservateurs, qui est restée fidèle obstinément aux vues archaïques: tout *īymā* de Médine est pour eux une preuve qui fait autorité.

De là découlent les rapports hiérarchiques entre l'*īymā* ou *'amal* de Médine d'une part et d'autre part les Traditions prophétiques transmises par voie unique (*ajbār al-āḥād*). S'il y a

accord, «consensus» et «pratique» renforcent le ḥadīṭ en cause, au besoin contre un autre ḥadīṭ discordant. S'il y a conflit, «consensus» et «pratique» ne l'emportent sur le *jabar al-wāḥid*, pour la plupart des mālikites, que s'ils représentent une Tradition remontant à l'époque du Prophète d'une manière continue.

En l'absence de «pratique» médinoise, est-il exact, comme l'ont prétendu des adversaires, que Mālik et ses disciples refusent de suivre les préceptes contenus dans d'authentiques ḥadīṭs? 'Iyāḍ le nie, même à propos de l'exemple souvent cité de l'«option de séance» dans la vente, où le *Muwatta'* semble apporter de l'eau au moulin des contradicteurs: une exégèse mālikite habile, que notre auteur reproduit, s'efforce d'interpréter cette Tradition fameuse de telle façon qu'elle n'apparaisse point comme abrogée par la carence d'une «pratique» médinoise concordante. Ainsi, pas plus que le recours au «consensus» de Médine n'ôte sa valeur à l'*iymā'* classique de la communauté musulmane, la prise en considération de la «pratique» médinoise ne veut éliminer comme source législative le ḥadīṭ.

Bien mieux, pourrait-on dire en pénétrant sans doute à fond la pensée de 'Iyāḍ et de ses plus notables devanciers: ce qui justifie l'importance législative de l'*iymā'* et du *'amal* de Médine semble bien être, en dernière analyse, qu'ils participent eux aussi, dans une large mesure, de la nature de ces Traditions prophétiques qui se transmettent plus habituellement sous forme de ḥadīṭs.

Quand l'*iymā'* ou *'amal* est du premier genre, c'est-à-dire quand il remonte au temps du Prophète, la remarque est presque d'évidence: c'est à son double caractère de règle consacrée expressément ou tacitement par le Prophète, et de Tradition bien transmise, qu'il doit son autorité éminente. A l'objection tenace des šāfi'ites que ce ne saurait être un privilège pour Médine, que La Mecque et d'autres cités ont leur Tradition prophétique aussi valable, 'Iyāḍ réplique qu'il n'en est rien: Médine a sur ses rivales l'avantage, parce qu'elle a recueilli les décisions ultimes du Prophète susceptibles de modifier ses décisions antérieures, et parce que le très grand nombre des Compagnons demeurés à Médine confère à la Tradition de cette ville touchant

la pratique prophétique ou contemporaine du Prophète un cachet supérieur d'authenticité. Le *ḡumbūr* qui horrifiait Ibn Ḥazm n'est plus une faiblesse, il devient un atout. Mais si l'on aboutit de la sorte à une « transmission par voie multiple » (*tawātur*) faisant à elle seule autorité ¹, qu'est-il besoin d'y ajouter les notions de *ʿamal* et surtout d'*iḡmāʿ*? C'est qu'elles renforcent tout de même, et précisent encore, la garantie d'authenticité en assurant que le précepte théorique a toujours été mis en pratique et qu'il n'y a jamais eu de note discordante à cet égard.

Quand l'*iḡmāʿ* ou *ʿamal* est issu d'un « effort personnel », c'est-à-dire quand il n'est point donné comme existant dès le temps du Prophète, c'est cependant encore à l'aide de l'argument prophétique et traditionnel que sa valeur préférentielle est justifiée par ceux des mālikites qui y croient. Les Médinois, déclarent-ils, mêlés plus intimement et plus longuement que quiconque à la vie du Prophète, ont le droit d'être regardés comme les meilleurs connaisseurs des circonstances et conditions de son activité législative, et, par suite, pour employer notre terminologie moderne, comme les interprètes et les continuateurs les plus qualifiés de son œuvre dans son véritable esprit ².

*
* *
*

Au terme de son apologie pour le mālikisme, qui s'achève, nous l'avons vu, par une critique des autres rites orthodoxes dans leurs solutions de *fiqh*, le cadi ʿIyāḍ tient à se défendre d'avoir voulu porter atteinte à la dignité d'aucun imam: les mālikites détiennent la vérité, mais ils ne refusent pas de reconnaître à chaque maître des grandes écoles concurrentes ses mérites

¹ Et ceci, de surcroît, écarte toute hypothèse de conflit entre ce genre de « consensus » ou « pratique » et des ḥadīṡs transmis sans suspicion possible « par voie multiple »; car deux Traditions du type *mutawāṡir* ne sauraient se contredire mutuellement.

² Dans le même sens et pour la même raison, ʿIyāḍ cite un auteur qui donne la préférence au *jabar al-wāḡid* de Médine sur le *jabar al-wāḡid* d'ailleurs.

particuliers. Voilà bien une position intermédiaire entre le passé aux querelles acerbes et la très large tolérance qui devait s'affirmer de plus en plus jusqu'à en venir à une étroite entente, et même, en Égypte aujourd'hui, en Tunisie demain, à une fusion, pour les matières juridiques, entre les rites orthodoxes. Les textes que nous avons étudiés nous permettent de constater combien, dans les premiers siècles de l'existence du *fiqh* et des *uṣūl al-fiqh*, les oppositions ont été véhémentes, sur le terrain de la doctrine juridico-religieuse, dans le sein même de l'orthodoxie. Beaucoup de musulmans se prennent maintenant à regretter ces longues dissensions intestines; mais elles ont eu jadis leurs raisons d'être, ainsi que leur féconde utilité, et par surcroît, c'est dans l'arsenal de leurs solutions divergentes que le droit musulman puise, sous nos regards, les moyens de s'adapter au monde moderne et de s'unifier.

Sans prendre parti pour ou contre, nous avons, en suivant nos auteurs, dressé une sorte d'inventaire ou, si l'on veut, de bilan des arguments usités au moyen âge pour attaquer ou pour défendre le mālikisme dans la spécificité de ses attaches médinoises. De ce lent examen, une constatation générale se dégage: le refus théorique de tous musulmans orthodoxes, même mālikites, de reconnaître à la coutume de Médine en tant que telle, en tant que source populaire et profane, une valeur législative dans le corps du *fiqh*. Le mālikisme s'approche de la notion de la «coutume», telle que nous la comprenons de nos jours, mais il recule lui aussi, comme les écoles rivales, devant son adoption pure et simple; et, pour entériner «pratique» et «consensus» des Médinois, il se sent obligé d'invoquer la transmission, précise ou diffuse, d'une Tradition prophétique originelle, caution religieuse au premier chef¹. Tant il est vrai que l'idéologie ṣāfi'ite, subordonnant à la Tradition du Prophète tout le développement historique du *fiqh*, a réussi à imprégner l'ensemble de l'orthodoxie.

¹ L'acceptation par l'orthodoxie des différents usages locaux ou régionaux comme sources *inférieures* du droit, variables dans l'espace et dans le temps, demeure, bien entendu, en dehors du présent débat.

Et nous voilà qui, de l'histoire des idées où nous nous sommes cantonnés dans cette étude, apercevons des conséquences possibles dans le demaine des faits. Déjà, de ce stock d'observations critiques médiévales, il nous est apparu, de temps à autre, que l'historien des origines du droit musulman pourrait tirer directement, à son profit, quelques remarques. Allons plus loin. Si l'on se délivrait de l'emprise d'al-Šāfi^ci, dont la synthèse géniale a faussé pour longtemps bien des perspectives, on arrêterait sans aucun doute son attention, comme y incitent les textes mālikites, mais dans un autre esprit, sur la difficulté de distinguer, à l'époque archaïque, entre « consensus », « pratique » et Tradition; et l'on verrait peut-être les commencements du *fiqh* avec des yeux neufs.

ROBERT BRUNSCHVIG.

APPENDICE

Les deux fragments ci-après des *Madārik* du cadi 'Iyāḍ font partie de l'Introduction qui figure en tête du tome premier de cet ouvrage. J'en ai d'abord établi le texte provisoirement à l'aide du fac-similé photographique, que m'avait aimablement procuré mon collègue et ami I. S. Allouche, d'un manuscrit (sigle K) appartenant à la bibliothèque marocaine privée al-Kattāniyya al-Ja^cfariyya: copie de 1237 h / 1821-22, beau papier glacé, 65 cm. × 63 cm., 254 feuillets, 21 lignes à la page, écriture tunisienne. Mon savant ami le Cheikh Fadel Ben Achour, professeur à la Grande-Mosquée de Tunis, auquel je suis heureux de témoigner ici ma gratitude, a bien voulu revoir ensuite ma propre copie et la collationner avec beaucoup de soin sur un manuscrit (sigle A) qui fait partie de sa bibliothèque familiale, n° 1093, section « Biographies, *alif* » : copie effectuée en 1230 h / 1815 par un haut fonctionnaire du gouvernement tunisien, al-Ḥājj Muḥammad b. Aḥmad al-Aṣram (= Lasram). Le nombre infime des variantes entre ces deux manuscrits prouve leur très étroite parenté. Autant que j'en puisse juger par deux extraits d'étendue limitée, K, légèrement plus défectueux que A, a dû être copié sur lui ou bien, par un copiste moins averti, sur un modèle commun. C'est donc le texte de A, bon dans l'ensemble, qu'en définitive j'ai adopté: les quelques corrections indispensables, comme on le verra dans l'apparat critique, vaudraient toutes également pour K.

Aux f^{os} 11 b-18 a et 27 b-31 b de A correspondent les f^{os} 8 a-12 b et 10 b-22 a de K.

[f° 11 b] باب فضل علم أهل المدينة وترجيحه على علم غيرهم واقتداء
السلف بهم . قال زيد بن ثابت إذا رأيت أهل المدينة على شيء فاعلم
أنه السنة . قال ابن عمر لو أن الناس إذا وقعت فتنة ردوا الأمر فيه إلى
أهل المدينة فإذا اجتمعوا على شيء يعني فعلوه صلح الأمر ولاكنه إذا نفع
ناعق تبعه الناس . قال مالك كان ابن مسعود يسأل بالعراق عن شيء
فيقول فيه ثم يقدم المدينة فيسأل فيجد الأمر على غير ما قال فإذا رجع لم
يحط راحلته ولم يدخل إلى بيته حتى يرجع إلى ذلك الرجل
فيخبره بذلك . قال وكان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى [f° 12 a] الأمصار
يعلمهم السنن والفقه ويكتب إلى المدينة يسألهم عما مضى ويعلمون بما
عندهم . وكتب إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع له السنن ويكتب بها إليه
فتوفي — وقد كتب له ابن حزم كتباً — قبل أن يبعث بها إليه . قال
مالك والله ما استوحش سعيد بن المسيب ولا غيره من أهل المدينة لقول
قائل من الناس ولو لا أن عمر بن عبد العزيز أخذ هذا العلم بالمدينة
لشككه كثير من الناس . وقال عبد الله بن عمر بن الخطاب كتب إلي
عبد الله يعني ابن الزبير وعبد الملك بن مروان كلاهما يدعوني إلى
المشورة فكتبت إليهما إن كنتما تريدان المشورة فعليكما بدار الهجرة
والسنة . وقال رجل لأبي بكر بن عمرو¹ بن حزم في أمر والله ما أدري
كيف أصنع في كذا فقال أبو بكر يا ابن أخي إذا وجدت أهل هذا البلد قد
اجتمعوا على شيء فلا تشكّن فيه أنه الحق وقال الشافعي إذا وجدت معتمداً
من أهل المدينة على شيء فلا يكن في قلبك منه شيء . وقال الشافعي أيضاً

¹ dans A et K; mais voir ci après, f° 13 b.

أَمَّا أصول أهل المدينة فليس فيها حيلة من صحتها . قال ابن نافع كان مالك يرى أن أهل الحرمين إذا بايعوا لزمت البيعة أهل الإسلام . قال مالك كان ابن سيرين أشبه الناس بأهل المدينة في ناحية ما يأخذ به . قال أبو نعيم سألت مالكا عن شيء فقال لي إن أردت العلم فأقم يعني بالمدينة فإن القرآن لم ينزل على الفرات . قال الشافعي رحلت إلى المدينة فكتبت اختلافهم زاد في رواية في الحد . قال مسعر قلت لحبيب بن أبي ثابت أيما أعلم بالسنة أو بالفقه أهل الحجاز أم أهل العراق قال أهل الحجاز . قال الشافعي كل حديث ليس له أصل بالمدينة وإن كان منقطعاً فيه ضعف . وقال مالك في أثر ذكر التشهد في الوصية هو الذي أدركت عليه الناس بهذه البلدة فلا يشك فيه فهو الحق . قال عبد الله بن عمر بعث عمر نافعاً إلى مصر [f° 12 b] يعلمهم السنن . قال مجاهد وعمر بن دينار وغيرهما من أهل مكة لم يزل شأنا متشابهاً متناظراً حتى خرج عطاء بن أبي رباح إلى المدينة فلما رجع إلينا استبان فضله علينا .

رسالة مالك إلى الليث بن سعد في هذا .

من مالك بن أنس إلى الليث بن سعد سلام عليكم فاني أحمد الله اليك الذي لا إله إلا هو . أما بعد عصمنا الله وإياك بطاعته في السر والعلانية وعافانا وإياك من كل مكروه . إعلم رحمك الله أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا وبيلدنا الذي نحن فيه . وانت في إمامتك وفضلك ومنزلتك من أهل بلدك وحاجة من قبلهم اليك واعتمادهم على ما جاءهم منك حقيق بأن تخاف على نفسك وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه . فان الله تعالى يقول في كتابه والسابقون الأولون من المهاجرين والانصار الآية . وقال تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون

احسنه الآية . فانما الناس تبع لاهل المدينة . اليها كانت الهجرة وبها نزل القرآن وحل الحلال وحرم الحرام اذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اظهرهم يحضرون الوحي والتنزيل ويأمرهم فيطيعونه ويسن لهم فيتبعوه حتى توفاه الله وأختار له ما عنده صلوات الله عليه ورحمته وبركاته . ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمته ممن ولي الامر من بعده فما نزل بهم مما علموا أنفذوه وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحادثة عهدهم وإن خالفهم مخالف او قال امراً غيره أقوى منه وأولى ترك قوله وعمل بغيره . ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبيل ويتبعون تلك السنن فاذا [13 a] كان الامر بالمدينة ظاهراً معمولاً به لم أر لأحد خلافه للذي في ايديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها . ولو ذهب اهل الامصار يقولون هذا العمل ببلدنا وهذا الذي مضى عليه من مضى منا لم يكونوا من ذلك على ثقة ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم . فأنظر رحمك الله فيما كتبتُ اليك فيه لنفسك وأعلم اني أرجو ألا يكون دعائي الى ما كتبتُ به اليك إلا النصيحة لله تعالى وحده والنظر لك والظن بك فأنزل كتابي منك منزله فإنك إن فعلت تعلم اني لم آلك نصحاً وفقنا الله واياك لطاعته وطاعة رسوله في كل امر وعلى كل حال . والسلام عليك ورحمة الله . وكتب يوم الاحد لتسع مضين من صفر أتينا بها على وجهها بسرد فوائدها وهي صحيحة مروية .

وكان من جواب الليث عن هذه الرسالة . وانه بلغك عني اني أقتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندهم وانه يحق عليّ الخوف على نفسي لاعتماد من قبلي بما أفتيهم به وان الناس تبع لاهل المدينة اليها

كانت الهجرة وبها نزل القرآن . وقد أصبت بالذي كتبت به من ذلك إن شاء الله ووقع مني بالموقع الذي لا أكره ولا أجد أشد تفضيلاً مني لعلم أهل المدينة الذين مضوا ولا آخذ بفتواهم مني والحمد لله . وأما ما ذكرت من مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة ونزول القرآن عليه بين ظهراني أصحابه وما علمهم الله منه وإن الناس صاروا تبعاً لهم فكما ذكرت أنا اختصرت هذه وأتيت¹ منها بموضع الحاجة وبالله التوفيق² .

باب ما جاء عن السلف والعلماء في وجوب الرجوع إلى عمل أهل المدينة وكونه حجة عندهم وإن خالف الأكثر . روي أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال على [f^o 13 b] المنبر أخرج بالله على رجل روى حديثاً العمل على خلافه . قال ابن القاسم وابن وهب رأيت العمل عند مالك أقوى من الحديث . قال مالك وقد كان رجال من أهل العلم من التابعين يحدثون بالأحاديث وتبلغهم عن غيرهم فيقولون ما نجهل هذا ولاكن مضى العمل على غيره . قال مالك رأيت محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم وكان قاضياً وكان أخوه عبد الله كثير الحديث رجل صدق فسمعت عبد الله إذا قضى محمد بالقضية قد جاء فيها بالحديث مخالفاً للقضاء يعاتبه يقول له ألم يأت في هذا حديث كذا فيقول بلى فيقول له أخوه فما لك لا تقضي به فيقول فأين الناس عنه يعني ما أجمع عليه من العلماء بالمدينة يريد أن العمل بها أقوى من الحديث . قال ابن المعذل سمعت انساناً سأل ابن الماجشون لم رويتم الحديث ثم تركتموه قال ليعلم أنا على علم تركناه . قال ابن مهدي السنة المتقدمة من سنة أهل المدينة خير من الحديث وقال

¹ وأنت K.

² Ces deux mots manquent dans K.

ايضاً انه ليكون عندي او نحوه . . وقال ربيعة ألف عن ألف أحب اليّ من واحد لان واحداً عن واحد ينتزع السنة من ايديكم . قال ابن ابي حازم كان ابو الدرداء يسأل فيجيب فيقال انه بلغنا كذا وكذا بخلاف ما قال فيقول وأنا قد سمعته ولاكنه أدركتُ العمل على غير ذلك . قال ابن ابي الزناد كان عمر بن عبد العزيز يجمع الفقهاء ويسألهم عن السنن والاقضية التي يعمل بها فيثبتها وما كان منها لا يعمل به الناس ألغاه وإن كان مخرجه من ثقة . وقال مالك أنصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من غزوة كذا في نحو كذا وكذا ألفاً من الصحابة مات بالمدينة منهم نحو عشرة آلاف [f° 14 a] وباقيهم تفرق بالبلدان فأَيُّهما أخرى ان يُتبع ويؤخذ بقولهم من مات عندهم النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه الذين ذكرت او مات عندهم واحد او اثنان من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم . قال عبيد الله بن عبد الكريم الرازي قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عشرين ألف عين تطرف .

باب بيان الحجة بإجماع أهل المدينة فيما هو وتحقيق مذهب مالك في ذلك . إعلموا أكرمكم الله ان جميع ارباب المذاهب من الفقهاء والمتكلمين واصحاب الاثر والنظر إلْب واحد على اصحابنا على هذه المسألة مخطئون لنا فيها بزعمهم محتجون علينا بما سنح لهم حتى تجاوز بعضهم حد التعصيب والتشنيع الى الطعن في المدينة وعدّ مثالبها وهم يتكلمون في غير موضع خلاف . فمنهم من لم يتصور المسألة ولا تحقق مذهبنا فتكلموا فيها على تخمين وحس . ومنهم من أخذ الكلام فيها ممن لم يحققه عنا . ومنهم من أحالها وأضاف إلينا ما لا نقوله فيها كما فعل الصيرفي والمحاملي والغزالي فأوردوا عنا في المسألة ما لا نقوله واحتجوا علينا بما يحتج به على الطاعنين

على الإجماع . وها أنا أفصل الكلام فيها تفصيلاً لا يجد المنصف الى جرده بعد تحقيقه سبيلاً وأبين موضع الاتفاق فيه والخلاف إن شاء الله تعالى . فاعلموا ان إجماع اهل المدينة على ضربين . ضرب من طريق النقل والحكاية الذي تأثره الكافة عن الكافة وعملت به عملاً لا يخفى ونقله الجمهور عن الجمهور عن زمن النبي صلى الله عليه وسلم . وهذا الضرب منقسم على اربعة انواع اولها ما¹ نقل شرع من جهة النبي صلى الله عليه وسلم من قول [f° 14 b] او فعل كالصاع والمد . وإنه — عليه الصلاة والسلام — كان يأخذ منهم بذلك صدقاتهم وفطرتهم وكالأذان والإقامة وترك الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة والوقوف والاحباس فنقلهم لهذه الامور من قوله وفعله كنقلهم موضع قبره ومسجده ومنبره ومدينته وغير ذلك مما علم ضرورة من احواله وسيره وصفة صلاته من عدد ركعاتها وسجدياتها واشباه هذا . او نقل إقراره — عليه السلام — لما شاهده منهم ولم يُنقل عنه إنكاره كنقل عهدة الرقيق وشبه ذلك . او نقل تركه لامور واحكام لم يلزمهم اياها مع شهرتها لديهم وظهورها فيهم كتركهم أخذ الزكاة من الخضروات مع علمه — عليه السلام — بكونها عندهم كثيرة . فهذا النوع من إجماعهم في هذه الوجوه حجة يلزم المصير اليه ويترك ما خالفه من خبر واحد او قياس فان هذا النقل محقق معلوم موجب للعلم القطعي فلا يُترك لما توجه غلبة الظنون وإلى هذا رجع ابو يوسف وغيره من المخالفين ممن ناظر مالكا وغيره من اهل المدينة في مسألة الاوقاف والمد والصاع حين شاهد النقل وتحققه ولا يجب للمنصف ان ينكر الحجة هذا² وهذا

¹ أما K.

² Sic dans A et K.

الذي تكلم عليه مالك عند أكثر شيوخنا ولا خلاف في صحة هذا الطريق وكونه حجة عند العقلاء وتبليغه العلم يدرك ضرورةً وإنما خالف في تلك المسائل من غير أهل المدينة من لم يبلغه النقل الذي بها . قال القاضي أبو محمد عبد الوهاب ولا خلاف بين أصحابنا في هذا ووافق عليه الصيرفي وغيره من أصحاب الشافعي حكاه عنه الآمدي . وقد خالف بعض الشافعية عناداً ولا راحة للمخالف في قوله أن ما هذا سبيله فهم وغيرهم من [f° 15 a] أهل الآفاق من البصرة والكوفة ومكة فيه¹ سواءً إذ قد نزل هذه البلاد وكان بها جماعة من الصحابة ونقلت السنن عنهم والخبر المتواتر من أي وجه ورد لزم المصير إليه ووقع العلم به فصارت الحجة في النقل فلم تختص المدينة بذلك وسقطت المسألة وهذه من أقوى عمدتهم . فنقول لهم كذلك نقول لو تصورت المسألة في حق غيرهم لآكن لا يوجد مثل هذا النقل كذلك عند غيرهم فإن شرط نقل التواتر تساوي طرفيه ووسطه وهذا موجود في أهل المدينة ونقلهم الجماعة عن الجماعة عن النبي والعمل في عصره وإنما ينقل أهل البلاد غيرها عن جماعتهم حتى يرجعوا إلى الواحد والاثنين من الصحابة فرجعت المسألة إلى خبر الآحاد وبالحرى أن تفرض المسألة في عمل أهل مكة في الأذان ونقلهم المتواتر عن الأذان بين يدي النبي عليه السلام بها لآكن يعارض هذا آخر الفاعلين من رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي مات عليه بالمدينة ولهذا قال مالك لمن ناظره في المسألة ما أدري أذان يوم ولا ليلة هذا مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤذن فيه من عهده ولم يحفظ عن أحد إنكار على مؤذن فيه . النوع

¹ manque dans K.

الثاني إجماعهم على عمل من طريق الاجتهاد والاستدلال فهذا النوع اختلف فيه اصحابنا . فذهب معظمهم الى انه ليس بحجة ولا فيه ترجيح وهو قول كبار البغداديين منهم ابن بكير وابي يعقوب الرازي وابي الحسن بن المنتاب وابي العباس الطيالسي وابي الفرج القاضي وابي بكر الابهي وابي التمام وابي الحسن بن القصار قالوا لانهم بعض الأمة والحجة انما هي بمجموعها وهو قول المخالفين أجمع وإلى هذا ذهب القاضي ابو بكر بن الطيب وغيره وانكر هؤلاء [f° 15 b] ان يكون مالك يقول هذا وأن يكون مذهبه ولا أئمة اصحابه . وذهب بعضهم الى انه ليس بحجة ولاكن يرجح به على اجتهاد غيرهم وهو قول جماعة من متفقيهم وبه قال بعض الشافعية ولم يرتضه القاضي ابو بكر ولا محققو ائمتنا وغيرهم . وذهب بعض المالكية الى ان هذا النوع حجة كالنوع الاول وحكوه عن مالك . قال القاضي ابو نصر وعليه يدل كلام احمد بن المعذل وابي مصعب وإليه ذهب القاضي ابو الحسن بن ابي عمر من البغداديين وجماعة من المغاربة من اصحابنا وآراء مقدما على خبر الواحد والقياس وأطبق المخالفون انه مذهب مالك ولا يصح عنه كذا مطلقا . قال القاضي ابو الفضل رحمه الله تعالى ولا يغلو عمل اهل المدينة مع اخبار الآحاد من ثلاثة وجوه . إما أن يكون مطابقا لها فهذا أكد في صحتها إن كان من طريق النقل او ترجيحه إن كان من طريق الاجتهاد بلا خلاف في هذا اذ لا يعارضه هنا إلا اجتهاد آخرين وقياسهم عند من يقدم القياس على خبر الواحد . وإن كان مطابقا لخبر يعارضه خبر آخر كان عملهم مرجحا لخبرهم وهو أقوى ما ترجح به الاخبار اذا تعارضت وإليه ذهب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائيني ومن تابعه من المحققين من الاصوليين والفقهاء من المالكية وغيرها . وإن كان مخالفا

للاخبار جملة . فإن كان إجماعهم من طريق النقل ترك له الخبر بغير خلاف عندنا في ذلك وعند المحققين من غيرنا على ما تقدم ولا يجب عند التحقيق تصور خلاف في هذا ولا ألتفات إليه اذ لا يترك القطع واليقين لغلبات الظنون وما عليه الاتفاق لما فيه الخلاف كما ظهر هذا للمخالف المنصف فرجع وهذه نكتة المسألة كمسألة [f° 16 a] الصاع والمد والوقوف وزكاة الخضروات وغيرها . وإن كان إجماعهم اجتهداً قدم خبر الواحد عليه عند الجمهور وفيه خلاف كما تقدم من اصحابنا . فأما إن لم يكن لهم عمل بخلاف ولا وفاق فقد سقطت المسألة ووجب الرجوع الى قبول خبر الواحد كان من نقلهم او من نقل غيرهم اذا صح ولم يعارض فإن عارض هذا الخبر الذي نقلوه خبر آخر نقله غيرهم من اهل الآفاق . كان ما نقلوه مرجحاً عند الاستاذ ابي اسحاق وغيره من المحققين لزيادة مزية مشاهدتهم قرائن الاحوال وتعددتهم لنقل آثار الرسول عليه السلام وانهم الجم الغفير عن الجم الغفير عنه وكثر تحريف المخالف فيما نقل عن مالك من ذلك سوى ما قدمناه فحكى ابو بكر الصيرفي وابو حامد الغزالي ان مالكا يقول لا يعتبر إلا بإجماع اهل المدينة دون غيرهم وهذا ما لا يقوله هو ولا احد من اصحابه . وحكى بعض الاصوليين من المخالفين ان مالكا يرى إجماع الفقهاء السبعة بالمدينة إجماعاً ووجه قوله بانه لعله كانوا عنده اهل الاجتهاد في ذلك الوقت دون غيرهم وهذا ما لم يقله مالك ولا روي عنه . وحكى بعضهم عنا أننا لا نقبل من الاخبار إلا ما صححه عمل اهل المدينة وهذا جهل او كذب لم يفرقوا بين قولنا برد الخبر الذي في مقابلة عملهم وبين من لا يقبل منه إلا ما وافقه عملهم . فإن احتجوا علينا في هذا الفصل برّد مالك حديث البيهقي بالخيار والذي رواه هو واهل المدينة بأصح

اسانيدهم وقول مالك في هذا الحديث بعد ذكره له في موطأه وليس لهذا عندنا جد محدود ولا امر معمول به وهذه المعارضة أعظم تهويلهم وأشنع تشايعهم قالوا هذا رد للخبر الصحيح [f° 16 b] اذ لم يجد عليه عمل اهل المدينة حتى قد أنكره عليه اهل المدينة وقال ابن أبي ذئب فيه كلاماً شديداً معروفاً . فالجواب انه انما أوتيتم بسوء التأويل فإن قول مالك هذا ليس مراده به رد البيعين بالخيار وانما أراد بقوله ما قال في بقية الحديث وهو قوله إلا يبيع الخيار فأخبر ان يبيع الخيار ليس له حد عندهم لا يتعدى إلا قدر ما تُختبر فيه السلعة وذلك يختلف باختلاف المبيعات فيرجع فيه الى الاجتهاد والعوائد في البلاد واحوال البيع وما يراه . بهذا فسر قوله محققو ائمتنا رحمهم الله وانما ترك العمل بالحديث لغير هذا بل تأول التفرق فيه بالقول وعقد البيع وان الخيار لهما ما داما متراوضين ومتساومين وهذا هو المعنى المفهوم من المتفاعلين وهما المتكلفان للامر الساعيان فيه وهذا يدل انه قبل تمامه ويعضده قوله لا يبيع احدكم على بيع اخيه وهذا ايضاً في المتساومين فقد سماه بيعاً قبل تمامه وانعقاده . وقال بعض اصحابنا الحديث منسوخ فقوله في الحديث الآخر اذا اختلف المتبايعان فالقول ما قال البائع ويتدان ولو كان لهما الخيار كما احتاجا الى تحالف¹ وتخاصم . وقد يكون قول مالك على طريق الترجيح لأحد الخبرين بمساعدة عمل اهل المدينة لما خالفه كما تقدم . وقد قال بحديث البيعان بالخيار والعمل به كثير من اصحابنا ابن حبيب . ومما ذكره المخالفون عن مالك انه يقول ان المؤمنين الذين أمر الله باتباعهم هم اهل المدينة ومالك لا يقول هذا وكيف يقوله وهو

¹ Sic dans A et K; lire plutôt تخالف .

يرى ان الاجماع حجة . ومما عارض به المخالف ان قالوا اذا سلمنا باب النقل [f° 17 a] الذي ذكرتم فما فائدة ذكر الإجماع والعمل ومتى حصل النقل من جماعة منهم يحصل العلم بخبرهم وجب الرجوع اليه - وإن خالفهم غيرهم - فما فائدة ذكرهم الإجماع مع الاتفاق على هذا . فالجواب أننا نقول اذا نقل البعض فلا يخلو الباقيون ان يؤثر عنهم خلاف او لا يؤثر فإن لم يؤثر فهو ما أردناه وإن علم الخلاف فإن كان من القليل لم يلتفت اليه ولم يقدح مخالفة القليل في الإجماع النقلي وقد اختلف في مخالفة القليل . فالإجماع الإجماع على ما قرره ارباب الاصول الذي شرطه في التحقيق إطباق ملاً المجتهدين . وأما النقل فانما يحتاج فيه عدد يوجب لنا العلم فاذا خالف فيه القليل نسب اليه الغلط والوهم اذ القطع بنقل التواتر وصحته يبطل خلافه . وأما إن كان الخلاف من جماعة آخرين وجمهور ثان متواتر ايضاً فقد قال القاضي ابو محمد عبد الوهاب هذا نقل متعارض لا يكون حجة وليست مسألتنا . قال القاضي ابو الفضل رضي الله عنه وعندي ان تصور هذه النازلة يستحيل اذ النقل المتواتر موجب للعلم الضروري اذا جاء على شروطه ولا يصح ان يعارضه تواتر آخر لانه كان يقضي ان احدهما باطل محال وهذا مما لا يصححه العقل ولا يصح كونهما جميعاً حقاً ولا كونهما جميعاً باطلاً فسقط السؤال كراً الا ان يكون النقل المتواتر المتعارض في نازلتين معينتين او حالين مختلفين او وقتين متغايرين فيحكم فيها¹ بحكم الدليلين الصحيحين المتعارضين وينظر الى الجمع بينهما إن أمكن وقصر كل واحد على نازلته وبابه او الرجوع الى التأريخ والحكم بالنسخ وغير ذلك من وجوه الحكم [f° 17 b] في التعارض والترجيح وموضع بسطه اصول الفقه .

¹ Sic dans A et K.

قالوا فإذا تقرر ما بسطتموه رجع الحكم الى نقلهم وتواتر خبرهم وعملهم وبه الحجة فما معنى تسميته إجماعاً . قلنا معناه إضافة النقل والعمل الى الجميع من حيث لم ينقل احد منهم ولا عمل بما يخالفه . فإن قيل فقد أُلحتم¹ المسألة وصرت من إجماع الى إجماع على نقل بقول او عمل . فالجواب ان موجب الكلام لنا في هذه المسألة مخالفة العراقيين وغيرهم لنا في مسائل طريقها النقل والعمل المستفيض اعتمدوا فيها على أخبار آحاد واحتج أصحابنا بنقل اهل المدينة وعملهم المجتمع عليه المتواتر على ترك تلك الاخبار لما قدمناه .

فأن قالوا فقد قال الله تعالى فإن تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول وهذا رد الى غير الرسول بل الى عمل قوم من أمته . قلنا بل ما رددناه إلا الى الرسول اذ تقرر عندنا بالنقل المتواتر ان ذلك العمل هو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمله وإقراره . قال القاضي ابو الفضل رضي الله عنه فأما قول من قال من أصحابنا ان إجماعهم من طريق الاجتهاد حجة فحجته ما لهم من فضل الصحة والمخالطة والملابسة والمسائلة ومشاهدة الاسباب والقرائن ولكل هذا فضل ومزية في قوة الاجتهاد . وقد قال أصحابنا ومخالفونا ان تفسير الصحابي الراوي لاحد محتملي الخبر أولى من تفسير غيره وحجة يترك لها تفسير من خالفه لمشاهدة الرسول وسماعه ذلك الحديث منه وفهمه من حاله ومخرج ألفاظه واسباب قضيته ما يكون له به من العلم بمراده ما ليس عند غيره فرجح تفسيره لذلك فكذلك إجماع اهل المدينة بهذا السبيل واجتهادهم مقدم على غيهم ممن نأت

¹ حلتم K .

داره [f° 18 a] ولم يبلغه إلا مجرد خبر معرى من قرائنه سلباً من اسباب
مخارجه . ولهذا ما¹ رجّح الشافعي أحاديث شيوخ الصحابة على حديث
أسامة في الدماء قال لان ابن عمر وعبادة والمشيخة أعلم برسول الله صلى
الله عليه وسلم من أسامة . ولهذا رجّح بعض الاصوليين والفقهاء قياس
الصحابي على قياس غيره . ولذلك رجّح كثير منهم لعمل الصحابي بالحديث
اذا رواه على غيره من حديث لم يعمل به راويه . وقد قال الشافعي مرة
إجماع اهل المدينة أحب الي من القياس وهذا قول بأن إجماعهم حجة في
وجه بخلاف إجماع غيرهم الذي لا خلاف بين احد انه لا تأثير له في
الأحكام إلا ما حكى عن بعض الاصوليين أن إجماع اهل الحرمين والمصرين
حجة كما قدمناه وما رجّح به اهل الاصول في تعارض الأخبار بعمل اهل مكة
والمدينة . وهذا أكرمكم الله منتهى الكلام في هذا الباب ولباب العقول والالباب
و منزع في المسألة من التحقيق والتدقيق يشهد له كل منصف بالصواب .

باب ترجيح مذهب مالك والحجة في وجوب تقليده وتقديمه على غيره
من الأئمة . قال القاضي ابو الفضل رضي الله عنه رأينا البداية قبل الخوض
في هذا ماسة الى تقديم مقدمة وتمهيد قاعدة لموجب التقليد عليها ينبغي
الكلام فيما قصدناه . فأقول أعلموا وفقنا الله . . .

D'ici jusqu'à l'extrait suivant, le texte des *Madārik* figure dans
Ibn Farḥūn, *Kitāb ad-Dibāy*, éd. du Caire, 1329 b, pp. 11-16.

[f° 27 b] . . . ثم سلك الشافعي سبيله وبسط مأخذه في الفقه واصوله

لاكن خالفه في اشياء أداه اليها² اجتهاده وثقوب فطنته ولم يخلصه من دركها

¹ Sic dans A et K.

² اليه dans A et K.

عدم استقلاله بعلم الحديث والأثر وتزحزحه عن الانتهاء في معرفته ثم ما جرى بينه وبين بعض المالكية بمصر وحمله عليه حتى تميز عنهم بعد أن كان معدوداً فيهم وواحداً من جملتهم فَبَانَ باصحابه وتلاميذه وصرح حينئذ بالخلاف والرد على أكثر أساتيده كما سنذكره في أخباره بعد هذا إن شاء الله تعالى من قصته مع قتيان ابن أبي السمع وتعصبه عليه وامتحان ذلك الآخر به ودخول التنافر بينه وبين جماعتهم منذ ذلك بسببه.

فصل . وأما أبو حنيفة فإنه قال بتقديم القياس والاعتبار على السنن والآثار فترك نصوص الأصول وتمسك بالمعقول [f° 28 a] وآثر الرأي والقياس والاستحسان ثم قدم الاستحسان على القياس بأبعد ما شاء . وحد بعضهم استحسانه أنه الميل إلى القول بغير حجة . وهذا هو الهوى المذموم والشهوة والحدث في الدين والبدعة . حتى قال الشافعي من استحسَن فقد شرع في الدين . ولهذا ما ¹ خالفه صاحبه محمد وأبو يوسف في نحو ثلث مذهبه إذ وجدوا السنن تُخالفهم تركها — لما ذكرناه — عن قصد لتغليب القياس وتقديمه أو لم تبلغه ولم يعرفها إذ لم يكن من مثقف علومه . وبها شنع المشنعون عليه وتهافت الجراء على دم البراء بالطعن إليه . ثم ما تمسك به من السنن فغير مجمع عليه وأحاديث ضعيفة ومتروقة . وبسبب هذا تحزبت طائفة أهل الحديث على أهل الرأي وأساءوا فيهم القول والرأي . قال أحمد بن حنبل ما زلنا نلعن أهل الرأي ويلعنونا حتى جاء الشافعي فمزج بيننا . يريد أنه تمسك بصحيح الآثار واستعملها ثم أراهم أن من الرأي ما يحتاج إليه وتبنى أحكام الشرع عليه وأنه قياس على أصولها ومنتزع منها وأراهم كيفية انتزاعها والتعلق بعلمها وتنبهاتها . فعلم أصحاب الحديث أن صحيح

¹ Sic dans A et K.

الرأي فرع للأصل . وعلم أصحاب الرأي أنه لا فرع إلا بعد أصل وأنه لا غنى عن تقديم السنن وصحيح الآثار أولاً . ونحو هذا في هذا الفصل قول ابن وهب الحديث مضلة إلا للعلماء ولو لا مالك والليث لزللنا . وأما أحمد وداود فانهما سلكا اتباع الآثار ونكبا عن طريق الاعتبار . ولاكن داود غلا في ذلك فترك القياس جملة فأحدث هو وأصحابه من القول بالظاهر ما خالف فيه أئمة الأمة فخانه التمسك برفع أدلة [f° 28 b] الشريعة وأعرض عما حُصّت¹ عليه من الاجتهاد والاعتبار . وسمى ما لم يجد فيه نصاً ظاهراً عفواً . وأطلق على بعضه الإباحة . واضطربت أقوال أصحابه في ذلك لضيق المسلك فيه فتهاقت مذهبه وأختل نظره . وجاء من أتباع الظاهر بمقالات يمجّح الكثير منها السمع وينكره . وقال أحمد الخبر الضعيف عندي خير من القياس . وبديهة العقل تنكر هذا فلا خير [في بناء] على غير أساس . وهذا أكرمكم الله اعتبار في التفضيل نبيل يدل المنصف على السالك منه نهج السبيل .

الاعتبار الثالث يحتاج الى تأمل شديد وقلب سليم من التعصب شهيد . وهو الالتفات الى قواعد الشريعة ومجامعها . وفهم الحكمة المقصودة بها من شارعها . فنقول ان احكام الشريعة اوامر ونواهي تقتضي حشاً على قرب من محاسن وزجراً على مناكر وفواحش وإباحة لما به مصالح هذا العالم وعمارة هذه الدار إِبْنِي آدَمَ . وابواب الفقه وتراجم كتبه كلها دائرة على هذه الكلمات . وسنشير الى رموز في كليات هذه القواعد ليستبين للناظر من اتبع فيها معنى الشرع المراد او خالف فنكب عن السداد وحاد . وان مالكا في ذلك كله أهدى سبيلاً وأقوم قِيلاً² وأصحّ تفريعاً وتأصيلاً . فنقول اول

¹ عضت dans A et K.

² Coran, LXXIII, 6.

متكلم فيه من ابوابه الطهارة التي¹ صرح صاحب الشرع بأنها شرط الإيمان وأمر الله تعالى بالطهارة من الحدث والخبث وخص ذلك بالماء بقوله ماءً ليظهركم به وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً². فأبو حنيفة الذي يرى أنها تجزي الطهارة من الحدث بالنبيذ المستنبد في السفر عند عدم الماء [f° 29 a] مع حكم أكثر العلماء بنجاسة ما بلغ من الانبذة هذا الحد. ويجزي³ عنده من النجاسة بكل نبيذ مائع من خل ومري وعسل ولبن. ويجزي³ منها عنده وعند الشافعي في أحد قوله بكل ماء مضاف ومتغير بالإضافة ولو كان بقطران وما أشبهه ما لم يغلب على أجزائه ما أضافه. أتراهما رأياً للفظ التطهير والتنظيف⁴ قدراً وقد زاد العضو تلويثاً بذلك وقدراً أم جعلاً لتخصيص الماء حكماً أو لوصفه بالتطهير معنى. كذلك اشترطه الشافعي وأحمد القلتين فيما تحل فيه النجاسة. وحديثهما ليس بثابت وتقديرهما تخمين وحديث غير متفق ولا مستقر لهما قول عليه وأنه إن نقص منهما كوز أثرت فيه النجاسة ومتى حلت نجاسة قليلة في كيزان كثيرة كانت كلها نجسة ما دامت متفرقة فإذا جمعت في بركة صارت طاهرة وأنه إن غرغ من ماء قدر قلتين بانياً نجس كان ما في الاناء طاهراً وباقي القلتين نجس وسوسة في هذا الباب كله عن مدرك الصواب حتى قال عظيم من أصحابه اشتراط القلتين مثار الوسواس. كذلك داود في اقتصاره في النهي عن البول في الماء الدائم على مجرد ظاهره فلا يفسده عنده ولا يواقع النهي إلا

¹ الذي dans A et K.

² *Coran*, VIII, 11, XXV, 50.

³ *Sic* (يجزي) dans A et K.

⁴ والتنظيف dans A et K.

مَنْ بَالَ فِيهِ وَإِنَّ مَنْ بَالَ فِي كَوْزٍ وَصَبَّهُ فِيهِ أَوْ أَحْدَثَ فِيهِ أَوْ بَالَ بِقَرْبِهِ فَسَأَلَ إِلَيْهِ بَوْلُهُ غَيْرَ دَاخِلٍ فِي النَّهْيِ عِنْدَهُ وَلَا مَفْسَدٌ لِلْمَاءِ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِتَغْيِيرِهِ . أَلَيْسَ يَعْلَمُ عَلَى الْقَطْعِ أَنَّ هَذَا صَدٌّ عَنْ مَرَادِ الشَّارِعِ وَقَطْعٌ . كَذَلِكَ فَهْمٌ مِنْ تَخْصِصِ بَعْضِ الْأَعْضَاءِ بِالْوُضُوءِ مَا تَقْدُمُ مِنْ مَعْنَى التَّنْظِيفِ¹ وَالتَّحْسِينِ الَّذِي هُوَ مَعْنَى الْوُضُوءِ إِذْ تِلْكَ الْأَعْضَاءُ مِنَ الْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ وَالرَّأْسِ وَالرِّجْلَيْنِ هِيَ الظَّاهِرَةُ مِنْ [f° 29 b] ابْنِ آدَمَ غَالِبًا وَالتِّي تَحْتَاجُ إِلَى التَّنْظِيفِ¹ وَالتَّحْسِينِ أَبَدًا . أَمَّا الْيَدَانِ وَالرِّجْلَانِ فَلَمَّا يَعْنِي بِهَا مِنَ الْأَعْمَالِ الَّتِي تُعَقَّبُ الْإِدْنَسُ وَالْأَوْسَاحُ وَتَلَاقِي مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي مُنْتَجِ عَنْهَا الدَّرَنُ وَالْإِقْدَارُ وَأَنْظَرُ مِنْ لَا يَهْتَبِلُ بِالْوُضُوءِ بِالْمَاءِ وَالطَّهَارَةِ مِنَ الْبُودَادِيِّ وَأَجْلَافِ الْأَعْرَابِ وَأَسْوَدَادِ الْقَذَرِ بِرَوَاجِبِهِ وَبِرَاجِمِهِ وَتَرَاقِمِ الدَّنَسِ الْحَوْلِيِّ جَوْنًا بِكُوعِهِ وَرُسْغِهِ . وَكَذَلِكَ الْوَجْهُ سَمَةٌ ابْنِ آدَمَ وَمَحْيَاهُ وَصُورَتُهُ الَّتِي كَرَّمَهُ اللَّهُ بِهَا وَسَيِّمَاهُ وَهُوَ نَصَبُ لَفْحِ الْهَوَاجِرِ وَمُثَارِ نَقْعِ الْإِقْدَامِ وَالْحَوَافِرِ وَفِيهِ مَسَامٌ تَقْذِفُ بِالْوَسَاحِخِ مِنْ قَذَى عَيْنٍ وَمَخَاطِ أَنْفٍ وَبَصَاقٍ فَمِنْ وَكَلَّ يَحْتَاجُ إِلَى تَنْظِيفٍ¹ فَشَرَعَ لِجَمِيعِهَا الْغَسْلَ وَالتَّكْرَارَ وَلَمَّا كَانَ الرَّأْسُ مُسْتَوْرًا غَالِبًا شَرَعَ فِيهِ الْمَسْحَ اكْتِفَاءً بِدَهْنِهِ بِالْمَاءِ لِأَنَّ اللَّهَ شَعَثَهُ وَلَئِنْ غَسَلَهُ عِنْدَ كُلِّ حَدَثٍ مِمَّا يَشَقُّ وَيَهْلِكُ . فَهَلْ وَفَّى الشَّافِعِيُّ بِعَهْدِهِ هَذَا الْأَصْلَ إِذْ اكْتَفَى بِصَبِّ الْمَاءِ عَنِ ذَلِكَ وَبِالْمَسْحِ عَلَى شَعْرَاتٍ أَوْ ثَلَاثٍ مِنْ جَمِيعِ الرَّأْسِ وَأَبُو حَنِيفَةَ فِي الْإِقْتِصَارِ عَلَى شَعْرَةٍ . وَلَا يُعْتَرِضُ عَلَى مَا مَهْدَنَاهُ بِكَوْنِ التِّيمِمِ بَدَلًا مِنْ الْوُضُوءِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَاءِ وَلَا تَنْظِيفٍ² فِيهِ وَلَا تَحْسِينَ بَلِ الضَّدُّ مِنْ ذَلِكَ فَأَعْلَمُ أَنَّ هَذَا لِسِرٍّ عَجِيبٍ فِي الشَّرِيعَةِ لِمَنْ عَدَمَ الْمَاءَ لِلظُّهُورِ — وَهُوَ مُتَكَرِّرٌ

¹ التَّنْظِيفُ dans A et K.

² تَنْظِيفٌ dans A et K.

وشاقَّ في السفرات وكانت الصلاة دونه مع تماديه فقد تركنُ اليها النفس
لحبها الدعة وخشي اتخاذها ذلك عادة — جعل الشرع التيمم تنبيهاً على انها
لا تستباح إلا بطهارة وتبقى النفس على استعمالها وشرع ما لا يعدم من
وجه الارض وخفف حاله في بعض الاعضاء وفي كل حكم والله الموفق .
وكذلك قال عليه الصلاة والسلام انما [f° 30] الأعمال بالنيات . وابو حنيفة
والثوري يريان ان طهارة الصلاة تجزي^١ بغير نية وهي مفتتح أجل القربات .
وفرق بينها وبين التيمم بغير حجة إلا بحيلات لا تقوم على قدم . وسوى
الاوزاعي في الجميع فلم يوجبها .

ثم نرتقي الى أجل القربات المقرونة بكلمتين وهي الصلاة والزكاة
فأبو حنيفة يجزي^٢ عنده من الصلاة أقل ما يجزي^٢ في كل مذهب وهي
رياضة النفوس الجامعة^١ وصقالة القلوب الصدئة ومظان^٢ الخشوع والمناجاة
وسر العبودية المحضة ويرى التحيل في إسقاط الزكاة بعد وجوبها عند رأس
الحول بنقلها عن ملكه ظاهراً بما يواطي^٢ عليه غيره ليصرفها عليه بعد
الحول . وهي طهارة الاموال ودليل صحة الإيمان كما قال عليه السلام
الصدقة برهان وسدّ خلّة الضعفاء ونهى الشرع عن التحيل فيها بالتفريق
والتجميع ونهى عن الخداع والخلافة . فهل وفي القائل بها في هاتين
القاعدتين بعهدا او طابق عمله المعنى الموضوعة له في الشرع وحكمها .

كذلك نهى عن شرب الخمر وعلل ذلك بإيقاع العداوة والبغضاء
والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وقد فهمت الصحابة لأول ورود الآية المعنى
فحملوه على العموم وقال النبي عليه السلام كل مسكر حرام . فمن فرق من

^١ الجامعة dans A et K; correction proposée par le Cheikh Ben Achour.

^٢ ومضان dans A et K.

الكوفيين بين ني العنب ومطبوخه وسائر المسكرات وأباحها ما لم تبلغ
بشاربها عدم التمييز خالف الاصلين وخرم قاعدة الشرع في الفصلين .
ثم تنظر في الفروج فتتيقن ان حكمة الله في تحصينها وضع أعظم الحدود
وأشنعها لمؤثر السفاح على ما أُبيح له منها بالنكاح والملك على الوجوه التي
قيدها الشرع لصالح هذا الخلق وبقاء التمييز والمعارف لهذا النسل . فمن
رأى ان الاستئجار على الزنا مسقط للحدود الموضوعة فيه وأن الزاني
بأجيرته للخدمة لا حدّ عليه وكذلك اللائط بالذكران وهو أفحش الفواحش لا
حدّ فيه بل يعزّر على قوله وقول اهل الظاهر فقد ناقض موضوع الشرع وحلّ
رباط هذا الاصل . كذلك حرم الله الدماء والأعراض أشد التحريم وفرض على
المعتدين فيها الحدّ والعذاب الاليم وحمى الاموال على اربابها إلا بحقّها وحدّ
القطع على سارقها والقتل على المحارب بسببها . فهل قوله ايضا يسقط الحدّ
عن سارق كل رطب من الاطعمة حتى لو بقيت قطرة غسل او ماء في جبّ
ذهب فسرقه سارق لم يقطع لأجلها وكذلك إسقاطه ذلك عن سارق كل ما
أصله الإباحة من الجواهر الخطيرة مستخرجات المعادن الثمينة وملتقطات
البحر النفيسة وإسقاط القطع عن النبّاش عن أكفان الموتى فاتح غلق
الصيانة للاموال ومسهل التوصل الى التعدي على الكثير منها دون خوف
كبير نكال لا سيّما على مذهبه ومذهب داود في تخفيف التعزير واقتصارهم
من ذلك على الخفيف اليسير . وكذلك قوله ان من تعدى على ثياب رجل
فأفسدها او شياهاه فذبّحها وطبخها فقد صارت له اموالاً وملكها ولزمت ذمته
لربّها قيمتها على زعمه مع وجود عينها وإن كان عديماً¹ غير
مراعٍ نهى الشرع عن العدوان والتماذي على اغتصاب الاموال وتسويغ

¹ Une lacune d'environ trois mots dans A et K.

إخراجها من أيدي أربابها دون اثنان . ثم جعل الله القصاص في القتل حياة¹ وردعاً للمعتدين . وأبو حنيفة يقول أن من قتل الخلائق من غير محدد الحديد من النغريق والتحريق والتخنيق وسقي السم وغير ذلك من أنواع الاجترأ والظلم لا يقتص منه فقد اجتث هذا الأصل وبسط أيدي المجرمين على أشنع ضروب القتل آمنين من القصاص على هذا الفعل . كذا لك الأعراض حصنت حوزتها وصينت حرمتها بحدود المفترين . فالشافعي الذي لا يرى الحد بالتعريض المفهوم . والحنفي يرى أن جماعة من الفساق المجاهرين عدد شهود الرأي فأكثر لو جاءوا مجيء الشهادة مجالس الحكم وصرحوا بقذف أفضل الانام لم يلزمهم حد لمقامهم هذا المقام . فهل يعجز كل فاسق جريء عن هتك عرض كل مسلم بريء بانواع التعارض القبيحة وبأداء الشهادة مع امثاله على رؤس الملأ بالفواحش الصريحة وهم يتوصلون — وإن لم تقبل شهادتهم — بأمانهم من الحد الى تمزيق الادم الصحيحة . ولا خفاء بأن حكمة الله في منصب الحكم والقضاء تحقيق الحق وإبطال الباطل بحكم الدلائل الظاهرة وقطع المنازعة والمشاجرة وحكمهم بذلك ماض وبواطن الامور الى الله تعالى ومن خادع الله فانما يخادع نفسه ومحال² تغيير حكم البشر في الباطن حكم الله وحكمته . وقد قال — عليه السلام — لعل بعضكم ان يكون ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً فانما أقطع له قطعة من النار . فأبو حنيفة الذي يرى ان القاضي بشهادة شهداء الزور في نكاح امرأة وانتقال ملك يحلل للمشهود له الراشي لهم على الشهادة وطأ ذلك الفرج وأكل ذلك المال سراً وعلناً

¹ Cf. *Coran*, II, 175.

² مجال dans A et K.

ظاهراً وباطناً وهو يعلم تحريمه عليه وباطل نسبته إليه . وكذلك قال فيمن غصب جارية فادّعى انها ماتت فحكم عليه بقيمتها ثم أظهرها إنها قد طابت وحلت له . وكذلك لو تحيلت امرأة عنده بشاهدي زور على طلاق زوجها ف قضى بذلك القاضي حل لها غيره من الأزواج ولو كان أحد الشاهدين فأين هذا — وفقكم الله — من المفهوم من مراد الشرع ومقصده بتغليظ الزجر عن استحلال الفروج بغير حقها والمنع . هل يتعذر على الفساق بهذا الوصول الى شهواتهم فيمن امتنع عليهم من المحصنات او حظر¹ عليهم من الشهوات . نسأل الله توفيقاً يعصم ولا يصم برحمته .

وهذه — وفقكم الله — خمس ترجيحات كلها توجب اليقين . وتوضح الحق المبين . وترغم آناف المتعصبين . وحسب الناظر في هذا الاعتبار الاخير حسن التأمل أولا . وإجمال التأول آخرًا . فلم نرم به التسبب لغض² احد من الائمة . ولا التسلف على عرض سلف الامة . لا كنا عرفنا الحق واهله . ولم ننكر مع ذلك لكل واحد تقدمه وفضله . والسعيد من عدت عثراته . ومن ذا الذي يعطى الكمال فيكمل .

¹ حضر dans A et K.

² لغظ dans A et K.

CRONICA ARQUEOLOGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXVII

SUMARIO: *Los contornos de las ciudades hispanomusulmanas*, por Leopoldo Torres Balbás. — *Hallazgos numismáticos* (III), por Felipe Mateu y Llopis.

LOS CONTORNOS DE LAS CIUDADES HISPANOMUSULMANAS

LA descripción de las ciudades hispanomusulmanas quedaría incompleta si no intentásemos decir cómo eran sus contornos, el escenario en que se levantaban, en íntima relación siempre con la forma de vida de sus pobladores.

A la evocación de la zona extramuros de nuestras urbes islámicas precederá la de las mismas después de la conquista cristiana, singularmente desde el siglo XVI hasta bien entrado el XIX. El contraste entre sus alrededores en el transcurso de ambas civilizaciones puede contribuir a la adquisición de una idea cabal de las cercanías de las medievales musulmanas. Ayudado por viejos textos, trataré de evocar paisajes históricos, empresa arriesgada, pues permanece sensiblemente igual a través de algunos siglos el relieve del suelo, pero ¡cuántas y cuán profundas modificaciones no han experimentado los caminos que lo atraviesan, la vegetación que en él hunde sus raíces y las construcciones a las que sirve de asiento!

Ciudades extravertidas y ciudades introvertidas.

El vecino de una ciudad puede tener una de estas dos opuestas actitudes en relación con sus alrededores: vivirá ajeno a ellos, volcando íntegramente su existencia en el interior de la misma, o traspasará con más o menos frecuencia sus límites urbanos para gozar de la naturaleza que la rodea y de horizontes dilatados. Una y otra actitud suelen ser colectivas en épocas y pueblos determinados, sin que las afecte considerablemente la aridez o fecundidad del paisaje circundante. La vida dentro y la vida fuera de la ciudad han sido en algunas ocasiones vidas completamente aparte.

Los poetas andaluces, ha escrito Henri Pérès, no amaron ciudades sin campiña; su fuente principal de inspiración fueron las almunias cruzadas por ríos o acequias que rodeaban las ciudades. Las descripciones poéticas de jardines, género llamado *rawdīyyāt*, abundan extraordinariamente en la literatura hispanomusulmana; se creería, a juzgar por ellas, que Andalucía y España entera eran un inmenso jardín en el que árboles y flores desplegaban sus colores más seductores y sus más frescas frondas. En el siglo XI, la afición por la naturaleza estaba extendida a todas las clases sociales; la descentralización del poder y el nacimiento de múltiples cortes, impulsó a los que tenían alguna fortuna a construir viviendas suntuosas en medio de jardines abundantes en flores; nunca la España musulmana tuvo tantos parques, paseos y *munyas*. El ideal de todo hispanomusulmán parece que era poseer un trozo de tierra en el que plantar árboles y flores. El visir Ibn Hammāra escribió: «Los caseríos andaluces surgen entre la vegetación como perlas [blancas] medio ocultas entre esmeraldas» ¹.

Las páginas siguientes pretenden probar estas afirmaciones. La España musulmana era un país esencialmente agrícola y los habitantes de sus ciudades — tan sólo unos pocos privilegia-

¹ Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle* (Paris 1937), pp. 16, 121, 157 y 166; Maqqari, *Analectes*, I, p. 126.

dos disfrutarían de jardines en el interior del recinto murado — sentían la necesidad de alejarse de tiempo en tiempo del apretado núcleo urbano para vivir en sus alrededores, en casas entre huertos y jardines, en contacto íntimo con la naturaleza. Conviene advertir que esos jardines no correspondían a lo que ahora entendemos por tal palabra: mezclados con plantas olorosas y otras de puro ornato, había en ellos verduras y árboles frutales. Los poetas mezclaban también en sus versos, y aludían en sus brillantes metáforas, a la rosa y al clavel, a la berenjena y a la alcachofa.

Los vecinos de la mayoría de las ciudades españolas de los Austrias y Borbones sentían, en cambio, completa indiferencia por sus contornos, abandonados y en franca decadencia desde el siglo XVI. En las de la meseta central, el contraste entre su anterior extravertimiento y su clausura más tarde adquiere características de mayor contraste. Las villas y ciudades andaluzas y levantinas, con vegas y campos fértiles, no perdieron en los siglos últimos su cintura de vegetación tan radicalmente como las castellanas. El clima, más benigno, y la tierra, más pródiga, contribuyeron a mantener en sus inmediaciones caseríos entre huertos y campos de labor, pero nunca con la abundancia, extensión y lozanía que tuvieron en su pasado musulmán; habitábanlos exclusivamente humildes labradores consagrados a su cultivo.

En las páginas siguientes queda bien patente el contraste entre dos ciudades medievales hispánicas representativas de ambos aspectos: Toledo, en la meseta, conservando restos de la frondosidad de sus alrededores hasta el siglo XVII, y Granada, en la Andalucía de ricas vegas regadas por aguas abundantes, la declinación de cuyas cercanías empezó inmediatamente después de su conquista por los Reyes Católicos, como prueban las palabras de Navajero reproducidas más adelante ¹.

¹ La descripción de los contornos de ambas ciudades, Toledo y Granada, a partir del siglo XVI, se incluye a continuación de la de los mismos en la islámica para no interrumpir el relato del proceso cronológico de su transformación. — Una impresión de los contornos de Sevilla en el siglo XVI, bastante frondosos y

Paradójico es el hecho de que cuando en la edad media esas ciudades estaban apretadas por fuerte cinturón de muros y torres, desbordaban fuera de ellos en multitud de casas y huertos, a pesar de la inseguridad de sus contornos; en cambio, cuando la cerca perdió su utilidad y se arruina lentamente, cuando la vida extramuros no ofrecía peligro alguno, las gentes apenas traspasan con fines de recreo y solaz los límites del núcleo urbano.

Desde hace algunos años empezó a cambiar el aspecto de los contornos de las ciudades españolas y a modificarse el enclaustramiento urbano de sus moradores. Hoy se desplazan al campo los días feriados grandes masas humanas y las gentes que cuentan con recursos suficientes para ello construyen casas rodeadas de huertas y jardines en los alrededores de las ciudades, en las que viven temporal o permanentemente. La rapidez y facilidad de los medios de transporte contribuye, sin duda, a la expansión extraurbana, pero no fué la causa que la produjo, cuyo análisis desborda del propósito de estas páginas. El ansia de luz solar y de aire libre, general en la época presente, se manifiesta en los huecos exteriores de las viviendas, cada vez mayores y, también arquitectónicamente, en la tendencia a disponer terrazas en todos los pisos.

poblados, puede verse en la *Historia de Sevilla*, por Alonso de Morgado (Sevilla 1887), lib. seg., cap. 5, pp. 128-129; algunos años después, los describe en parecidos términos encomiásticos Rodrigo Caro en su obra *Antigüedades y principado de la ilustrísima ciudad de Sevilla* (Sevilla 1634), fº 64; actas municipales coetáneas dicen que «las barbacanas a muchos lugares tienen los muladares más altos que las almenas» (*Curiosidades antiguas sevillanas*, serie segunda, por José Gestoso y Pérez [Sevilla 1910], p. 71). Las ciudades catalanas, que caen fuera de los límites de estas páginas, por carecer de tradición islámica, parece que fueron siempre extravertidas. Los alrededores de Barcelona, por ejemplo, los describe en 1503 Antonio de Lalaing en los siguientes términos: *Impossible est trouver vallée plus belle* (que el de Barcelona), *car la ville est a l'entour furnie, de III a quatre lieux de long, de gardinages enrichis d'orangers, ornés de dadiers, anoblis de grenadiers, plains de tous arbres et herbes bones et fructueuses et de bledz et de vignobles. En oultre, ce pourpris est décoré de plusieurs maisons de plaisance et de beauls villages, et n'est possible aux passans anoyer (ennuyer) à cause de la bonté et beaulté de ce quartier* (*Voyage de Philipe le Beau en Espagne*, en 1501, par Antoine de Lalaing, señor de Montigny, apud *Collection des voyages des souverains des Pays-Bas*, por M. Gachard, t. I, [Bruselas 1876], p. 256).

*Los contornos de algunas ciudades españolas
desde el siglo XVI al XIX.*

Las fotografías panorámicas de algunas ciudades españolas hechas por Laurent alrededor de 1870, viejas ya de algo más de tres cuartos de siglo, muestran sus contornos inmediatos — las afueras — casi yermos, desprovistos de vegetación, y con pocas construcciones, humildes unas y de carácter industrial las restantes. Esa zona de transición entre la urbe y el campo, áspera y reseca casi siempre, en la que se amontonaban toda clase de residuos no asimilados por la ciudad, desde las gentes miserables vencidas por la vida, hasta las inmundicias que produce una densa aglomeración humana, sin ningún cultivo desinteresado que la hiciera grata, daba principio allí mismo donde terminaban las calles. Nuestros antecesores próximos, poco aficionados a vivir en contacto directo con la naturaleza, en la calma y soledad del campo, no se preocupaban por mejorar su aspecto. Sus escasas apetencias de arboledas y verdor quedaban satisfechas con sentarse de vez en cuando en el banco de algún pobre jardinillo de una plazoleta y pasear bajo unas acacias — el árbol municipal por excelencia del siglo XIX —, raquíticas y polvorientas. El que, sin ser cazador, sentía la necesidad de salir fuera del recinto urbano y habitar en sus alrededores, o de pasear por los campos de labranza o por los montes próximos, era mirado en esa época como un ser estrafalario. Las tardes de los días feriados pasábanlas el pueblo y la mesocracia en la taberna, en el café, en el teatro o paseando por las calles. En Madrid se miraba con hostilidad al Guadarrama; al aire norte procedente de la Sierra culpábasele de no pocas muertes. ¡Magnífica soledad de las tardes de la Moncloa y del Pardo de mi infancia, en las que unos pocos disfrutábamos de los contornos septentrionales de Madrid como de patrimonio propio!

El desprecio por la vida rural, aun por la que puede disfrutarse temporalmente a las puertas de la misma ciudad, no fué sentimiento nacido en la pasada centuria. Cientos de años hace que la nobleza abandonó, dejando arruinar, castillos, palacios y residencias esparcidos por toda España para vivir en las calles

angostas de la Corte, a la sombra del favor real ¹. La tala de los montes, que convirtió en páramos buena parte de nuestro suelo, comenzó también en época remota. Podrían espigarse en los relatos de viajes de españoles por el extranjero abundantes párrafos en los que manifiestan su asombro al ver los alrededores de las ciudades y los campos de otros países cubiertos por jardines y arboledas, entre las que surgían viviendas confortables. Está Francia, dice Cervantes en el *Persiles*, «tan poblada, tan llana y apacible, que a cada paso se hallan casas de placer, adonde los señores dellas están casi todo el año, sin que se les dé algo por estar en las villas ni en las ciudades». Por el contrario, en las referencias de las gentes de fuera que visitaban nuestra Patria, abundan las frases de extrañeza contemplando desiertos y yermos sus campos, aun los inmediatamente próximos a las ciudades más populosas.

Muy conocidas son las palabras del embajador veneciano Andrea Navajero al describir Granada en 1526, cuando residió en esa ciudad, en la que por entonces pasaba su luna de miel Carlos V, recién casado con Isabel de Portugal: «la tierra era más bella que ahora cuando estaba en poder de los moros; al presente se ven muchas casas arruinadas y jardines abandonados, porque los moriscos más bien disminuyen que aumentan; y ellos son los que tienen las tierras labradas y llenas de tanta variedad de árboles; los españoles, lo mismo aquí que en el resto de España, no son muy industriosos y ni cultivan ni siembran de buena voluntad la tierra, sino que van de mejor gana a la guerra o a las Indias para hacer fortuna por este camino más que por cualquier otro» ².

El holandés Brunel señala en 1655 la escasez de árboles, abundancia de polvo y piedras y falta de cultivo que caracterizaban los alrededores de la Corte ³. Reitéralo François Bertaut

¹ Leopoldo Torres Balbás, *De cómo desaparecen los antiguos palacios de la nobleza castellana* (Arquitectura, V, Madrid 1923, pp. 105-109).

² *Viajes por España*, traducidos por don Antonio María Fabié, «Libros de antaño», VIII (Madrid 1879), pp. 296-297.

³ Antoine de Brunel, *Voyage en Espagne* (1655) (*Revue Hispanique*, XXX, Paris 1914, p. 139).

cuatro años después, al escribir que no había «alrededor de Madrid casas de recreo ni jardines, como alrededor de París; por eso está igualmente poblada en todas las estaciones, habitando siempre la gente en ella» ¹. A fines del siglo, Mme. d'Aulnoy relata que al llegar a las cercanías de Madrid creyó más bien acercarse a desiertos que a la residencia de un monarca poderoso. Advierte un orgullo tan grande entre sus vecinos «de las delicias y encantos de Madrid, que para no tener pretexto que justificara su abandono en ninguna estación del año, no se han preocupado en levantar lindas casas en el campo a las que retirarse algunas temporadas, por lo que todos los alrededores de la villa, en vez de estar poblados de bellos jardines y de residencias magníficas, como debieran, parecen pequeños desiertos; lo mismo en verano que en invierno, Madrid está igualmente habitado». «No acostumbran en este país — dice contando su visita a la casa y jardines de Zarzuela, en el Pardo, ruinosos entonces — ni el rey ni los particulares, conservar las casas de campo. Las dejan arruinar, por no hacer en ellas pequeñas reparaciones» ².

Algunos años más tarde, ya en el siglo XVIII, otro viajero francés afirmaba que los nobles y señores españoles no vivían en «el campo, como en Francia y Alemania, sino en las ciudades» ³. Observaciones críticas que Núñez de Castro, coetáneo de los últimos Austrias, justifica donosamente: «las salidas amenas confieso que, si Madrid no se sale de sí mismo, no puede tenerlas gustosas; pero no es defecto, sino perfección..., pues así se aprecian mejor los divertimientos que tiene dentro de sí» ⁴.

¹ François Bertaut, *Journal du voyage d'Espagne* (1659) (*Revue Hispanique*, XLVII, 1919, p. 46). La primera edición, sin nombre de autor, del año 1669.

² *La Cour et la ville de Madrid vers la fin du XVII^e siècle*. Relation du voyage d'Espagne par la comtesse d'Aulnoy (Paris 1874), pp. 215 y 505-506.

³ *L'état présent de l'Espagne* (Paris 1715). Su autor, el abate de Voyerac, tenía concluida esta obra en 1710.

⁴ La cita de Núñez de Castro, *Sólo Madrid es Corte* — primera edición de 1658 —, en la obra del mismo título de José Deleito Piñuela (Madrid 1942), pp. 69-70 y 236. Después de referirse a los desnudos y pobres alrededores que circundaban Madrid, Deleito — pp. 69-70 — los describe hacia el siglo XV abundantes «en cursos de agua y en vegetación. Cubríanlos fértiles praderas y huertas,

En el siglo siguiente, bajo el dominio de los Borbones, un anónimo viajero francés afirmaba en 1775 no existir en el interior y en las afueras de Madrid más árboles que los del Buen Retiro, los de las dos avenidas que conducían al santuario de Atocha y los del paseo público del Prado ¹.

En la segunda mitad del siglo XVIII don Antonio Ponz, en su *Viaje de España*, repite una vez más la misma observación: «Tantas y tan suntuosas casas de campo en las cercanías de Londres, y esparcidas por toda Inglaterra, ¿qué son sino las sobras de las riquezas que el comercio e industria, y sobre todo la perfecta agricultura han producido? Lo mismo digo de las de Francia en las proximidades de París, y de todas sus principales ciudades, y aún pudiera extenderse a las de Holanda, y a las bellísimas que hay en Italia, particularmente en los contornos de Roma. En nuestras ciudades (con especialidad en la Corte), apenas se puede volver la vista a estos objetos de recreo, que al mismo tiempo son de tanta pompa, y agradable variedad en las referidas; y esto no tanto se debe atribuir en Madrid a falta de poder, como de gusto en las personas ricas, que tal vez por otra parte deshacen caudales considerables sin que quede rastro de ellos, y si queda suele ser una triste memoria de vana disipación y no de grandeza y magnificencia; sin embargo, vendrá tiempo en que también los contornos de Madrid han de ostentar estos útiles, y, por otra parte, importantes sitios de recreo, y ya en parte se experimenta» ².

montes espesos poblados de árboles, por donde triscaba numerosa caza mayor y menor; robles, encinas, pinos, castaños, nogales, madroños y avellanos, que refrescaban la atmósfera y suavizaban los rigores del Guadarrama... Pero de esa riqueza forestal, y de la consiguiente salubridad de su clima, fué desposeída a partir del siglo XVI, en que, para instalar la Corte, ensanchar la población y construir viviendas, dependencias y enormes casas nobiliarias de recreo, fueron talados los montes y abandonados los campos, con lo cual, un siglo después, las cercanías de Madrid, en su mayor parte, eran sitios desolados y yermos». El contraste parece un tanto exagerado; el estudio de los contornos de Madrid en la Edad Media está por hacer.

¹ *Etat politique, historique & moral du royaume d'Espagne l'an MDCCLXV* (*Revue Hispanique*, t. XXX, París 1914, pp. 408-409).

² *Viaje de España*, por don Antonio Ponz, XIV (Madrid 1788), carta primera, §§ 20, 21 y 22.

Don Antonio Ponz, obrero infatigable del resurgimiento español, uno de los más entusiastas propagandistas — con Jovellanos — de la repoblación de nuestro suelo, tanto en los campos como junto a los núcleos urbanos, escribía ser indudable «que los árboles y la frondosidad en las cercanías de las ciudades doblan su majestad y contribuyen a que parezcan otro tanto desde alguna distancia». Quería «ver toda España transformada en una especie de jardín, que atrajese a todas las personas de gusto que el mundo tiene»¹.

Por los mismos años, el inglés Guillermo Bowles (m. en Madrid en 1780), observaba con melancolía lo despoblados de árboles que estaban los alrededores de Madrid. Los labradores castellanos no querían plantarlos, pues afirmaban — creencia que ha llegado hasta nuestros días y no sólo en Castilla — que la sombra aumentaba el tallo a costa del grano, y que éste valía más que la paja. Además los árboles, según ellos, atraían y multiplicaban prodigiosamente los pájaros, al proporcionarles cómodo lugar para sus nidos, favoreciendo así la multiplicación de la perjudicial plaga de los gorriones².

Con exactas palabras ha descrito don Miguel de Unamuno la secular aridez de los contornos de las ciudades de las regiones centrales de España, surgiendo violentamente en lugares yermos, claustradas en sus recintos urbanos, sin zona de transición entre éstos y el campo que las rodea: «la población se presenta, por lo general, en el campo castellano recogida en lugares, villas o ciudades, en grupos de apiñadas viviendas, distanciados de largo en largo por extensas y peladas soledades. El caserío de los pueblos es compacto y recortadamente demarcado, sin que vaya perdiéndose y difuminándose en la llanura con casas aisladas que le rodean, sin matices de población intermedia, como si las viviendas se apretaran en derredor de la iglesia para prestarse calor

¹ *Viaje de España*, I, tercera edic. (Madrid 1787), p. 24, y XV (Madrid 1788), p. x.

² G. Bowles, *Introducción a la Historia Natural y a la Geografía Física de España*, p. 530; la primera edición española es de 1775. (Cita de Jean Sarrailh, *La routine rurale en Espagne a la fin du XVIII^e siècle*, apud *Bull. Hispanique*, L, Burdeos 1948, pp. 62-63.)

y defenderse del rigor de la naturaleza, como si las familias buscaran una segunda capa, en cuyo ambiente aislarse de la crueldad del clima y la tristeza del paisaje» ¹.

Los contornos de las ciudades hispanomusulmanas.

Afirma Burckhardt en uno de sus más célebres libros — *La cultura del Renacimiento en Italia* — que los italianos fueron los primeros entre los hombres de la edad moderna en ver el paisaje como un objeto más o menos bello y que encontraron un placer en contemplarlo; en el norte de Europa, en la edad media — escribió — no vivían en el campo más que los nobles en sus castillos y los miembros de algunas órdenes religiosas en sus monasterios; los burgueses, aun los más ricos, residían todo el año, sin excepción, en la ciudad. En Italia, en cambio, y por lo que toca al menos a los alrededores de ciertas ciudades, la seguridad política y el orden público eran mayores y, además, la afición al campo tan grande, que las gentes preferían correr los riesgos consiguientes en caso de guerra. Así nació la *villa* o casa de campo ².

Ignoraba Burckhardt la civilización hispanomusulmana, por lo que atribuyó a la Italia medieval el renacimiento del amor a la naturaleza y a la vida campestre, tan intensos siglos antes en el Imperio romano. En época más remota que en la Península vecina, la prosperidad material y la cultura del espíritu llegaron a un desarrollo suficiente en la España islámica para que brotasen de nuevo esos sentimientos. Las *villas* construídas por los florentinos en la primera mitad del siglo XIV en los alrededores de su ciudad, más hermosas que las casas urbanas, levantáronse siglos después de las espléndidas almunias y palacios que rodeaban a Córdoba, a Valencia y a otras poblaciones españolas.

Muy distinto era el panorama de sus contornos que el que

¹ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo* (Buenos Aires 1943), p. 58.

² Jacob Burckhardt, *La cultura del renacimiento en Italia*, trad. de José Antonio Rubio (Madrid 1941), pp. 185 y 252.

ofrecieron en época moderna, bosquejado en páginas anteriores con ayuda de testimonios nacionales y extranjeros. Casas de campo — almunias y alquerías —, torres y palacios, medio ocultos entre huertos, jardines y arboledas, formaban una cintura, verde de vegetación y blanca por el enjalbegado de los edificios, alrededor de las ciudades. Monarcas y grandes señores daban ejemplo construyendo residencias extramuros para vivir, rodeados de árboles y flores, lejos de la agitación urbana y más seguros. Todos los reyezuelos de taifas del siglo XI tuvieron palacios campestres cerca de su corte, siguiendo el ejemplo de los príncipes cordobeses, y la muchedumbre de poetas asalariados que vivían a su alrededor cantaron con frecuencia las horas deliciosas pasadas en esos lugares y describieron las arboledas, flores y aguas corrientes que los embellecían.

Los pobladores de las ciudades hispanomusulmanas acostumbraban pasar temporadas en esas casas de campo de sus alrededores, entre huertos y jardines, lo mismo los monarcas, grandes señores, que las gentes de más modesta condición. Tenían en ellas sus añazeas, fiestas o jolgorios que escandalizaban a los puritanos castellanos ¹. Los moros de Granada, Murcia y Jaén — y probablemente los de otras regiones andaluzas — celebraban también en el campo la pascua de los «alaceres» o «alerces»

¹ «Añacea: fiesta, regocijo, diversión» (Real Academia Española, *Dic. de la leng. esp.*, décima quinta ed., Madrid 1925; «Añazeas: Dixéronse assí porque se hazen cada año y se empieçan en día señalado» (Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Cast. o Esp.*, Barcelona 1943; «Anazea: cosa de placer» (*Petri Hispani, De lingua arabica libri duo*, Pauli de Lagarde, Gotinga 1883, p. 102); «Alfonso (VIII)... cortóles (a los moros) las huertas et los logares de sus annazeas o fazien sus deleytes et tomauan sus solazes»; «Abenarrami, conuido l vn día a comer et a sus annazehas de solaz et de amizdat que fazen los moros, las que al deleyte de aquella yente vsa mucho et las onrran mucho». (*Primera Crónica General*, edic. de R. Menéndez Pidal, I, Texto, Madrid 1906, cap. 734, p. 430, cap. 999, pp. 678-679 y cap. 1.037, pp. 721-722). «Exixuela (Cijuela hoy), donde estaua el alcáçar del rrey (de Granada) que era la mejor y más rica casa que él tenía después del Alfánbra, do fazia sus anaças» (*Crónica del balconero de Juan II*, edic. y est. por Juan de Mata Carriazo, Madrid 1946, p. 99). Véase también *Los arabismos del español en el siglo XIII*, por Eero K. Neuvonen, Helsinki 1941, p. 235.

(del árabe *ʿaṣīr*, vendimia, otoñada, tiempo en que se hace la recolección de los frutos) ¹ en el mes de septiembre, durante la cual, dejando las casas de la ciudad en que habitaban la mayor parte del año, iban a las situadas entre viñas en sus contornos, y en ellas hacían la pasa, distraídos con bailes y zambras para los que se vestían con vistosos trajes y ricos aderezos; a los hijos engendrados en dichos lugares los conceptuaban dichosos y bienaventurados ². En los alrededores de Granada eran los cármenes de Ainadamar los preferidos para la celebración del *ʿaṣīr* u otoñada ³.

Sin embargo, la vida fuera de las murallas tenía siempre carácter precario, unas veces por las luchas entre los mismos musulmanes, causa frecuente de saqueo y destrucción de las fincas extramuros; otras, por las correrías de los ejércitos cristianos, que cortaban y quemaban los panes — es decir, los sembrados de cereales — y las arboledas e incendiaban las alquerías y los cortijos no protegidos por torres y sólidas cercas. La vega de Gra-

¹ *Supplément aux Dictionnaires arabes*, por R. Dozy, t. II, seg. edic. (Leiden, París 1927), p. 134; «otoñada así: *adcir*» (Lagarde, *De lingua arabica*, p. 332). Mármol se equivoca, sin duda, y confunde las estaciones, pues escribe que «en tiempo que la ciudad (de Granada) era de Moros, iban a tener los tres meses del año, que ellos llaman la Azir, que quiere decir la primavera...» (*Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, por Luis del Mármol Carvajal, seg. impr., I, Madrid, 1797, cap. X, pp. 34-35).

² Pedro Longás, *Vida religiosa de los moriscos* (Madrid, 1915), p. I. El autor dice ser esta costumbre de los moriscos de Granada, Murcia y Jaén; es indudable su procedencia de la época anterior a la conquista cristiana.

³ En Granada y en algunos lugares de Andalucía la costumbre islámica perduró por lo menos hasta mediados del siglo pasado. En la primera mitad del XVII, escribía conceptuosamente Henríquez de Jorquera que en las muchísimas casas de recreación y quintas de la vega de Granada, «en el temprano octubre se halla la bizarría de las granadinas celebrando la vendimia con primorosas y costosas galas, ofreciendo a tanta belleza en opimos racimos el dulce licor de la más estimada planta» (Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, edic. Marín Ocete [Granada 1934], p. 36). «En el término de Colmenar (Málaga) se encuentra un gran número de cortijos de labor e infinidad de caseríos llamados lagares, muchos de los cuales son tan deliciosos y amenos, que sirven también de recreo y diversión a sus dueños y otras muchas familias durante la temporada en que se hace la vendimia» (*Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, por Pascual Madoz, VI, Madrid 1847, p. 523).

nada, por ejemplo, desde que en la primavera del año 1091 Alfonso VI penetró en ella, permaneciendo seis días en las laderas de Sierra Elvira, desde las que contemplaba los campos próximos y la ciudad en la lejanía, hasta la conquista por los Reyes Católicos, sufrió de innumerables entradas de tropas cristianas. El emir Hariz ibn 'Ukaša, gobernador de la región de Calatrava, reprochaba a Alfonso VI la devastación de su territorio, la ruina de todas las construcciones y la tala del arbolado: «No es digno de un [príncipe] poderoso destruir y sembrar ruinas; si llegas a ser dueño de la región, resultará perjudicado tu reino» ¹. Pero a la destructora locura humana, arrasando periódicamente huertas, jardines y casas de campo y destruyendo los sembrados, respondían los campesinos renovando una y otra vez las plantaciones y levantando de nuevo los muros de sus cortijos; con asombrosa tenacidad seguían el ejemplo de la naturaleza incansable.

Casi todas las ciudades islámicas poseían agua para el riego de huertas y jardines, sin la que éstos no hubieran podido existir. Elevábanse en unas del río inmediato por medio de ruedas y artificios hidráulicos; llegaba a otras lentamente por el cauce de acequias y canales; en las restantes sin agua corriente, se sacaba de pozos por medio de norias.

El cuadro, deducido de los testimonios que figuran a continuación, tal vez excesivamente edénico, debe de comenzar por una nota bien distinta. Los montones de basura acumulados en el exterior de las murallas de Évora, permitieron a Ordoño II, en el verano del año 301 = 913, dominar fácilmente sus defensas y exterminar a sus pobladores ².

Córdoba. — El valle del Guadalquivir en torno a Córdoba estaba sembrado de multitud de palacios, almunias de recreo de los califas y de los grandes, y deleitosas huertas. Tan sólo vi-

¹ *Analectes*, II, p. 377, según cita de Pérès, *La poésie andalouse*, p. 188.

² *Una crónica anónima de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, editada y traducida por E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez (Madrid 1950), pp. 43-44 del texto árabe y 108-109 de la traducción española.

ven algunos de esos lugares en los cantos de los poetas y en las descripciones encomiásticas de historiadores y geógrafos.

Describe al-Rāzī (nacido antes de 274 = 887 y muerto, probablemente, en 344 = 955) la gran ciudad andaluza, capital del califato, «cercada de muy fermossas huertas, et los árboles penden sobre ella, et dan mui sabroso fruto para comer: et son árboles mui altos et de muchas naturas... Et a la par de la puente hay y muy buen llano plantado de muy buenos árboles, et contra el septentrión yaze la sierra mui bien plantada de viñas et de árboles»¹.

En otra llanura, llamada de la tienda real — *Faḥṣ al-Surā-diq* —, situada al norte de Córdoba, había una célebre casa de campo — *muntazah* — de los príncipes omeyas; en ella mandaban levantar su tienda los califas y pasaban revista a sus tropas antes de emprender las expediciones militares². Uno de los muchos barrios de la ciudad en el siglo X llamábase *rabaḍ al-rawḍa*, es decir, arrabal del jardín³.

A tres kilómetros al noroeste de la ciudad, al borde de un arroyo que baja de la Sierra, construyó 'Abd al-Raḥmān I al comienzo de su reinado una amplia vivienda rodeada de jardines, en el lugar donde, en uno de sus paseos, vió una insólita palmera. Nostálgico de la residencia siria llamada al-Ruṣāfa, la dió este mismo nombre (hoy Arruzafa). En ella residió gran parte de su vida. A su alrededor se formó, a partir del siglo IX, uno de los suburbios más poblados de Córdoba. Ibn Ḥawqal, visitante de al-Andalus en el reinado de 'Abd al-Raḥmān III, dice tenían residencias en ese lugar los más altos dignatarios del país y pondera su esplendor. Dicho califa recibió con máxima pompa y albergó en al-Ruṣāfa en 335 = 946 a Ayyūb, encargado por su padre Abū Yazīd, señor de Qayrawān, de reconocer la autoidad y someterse a aquél. La famosa residencia fué destruída

¹ Memoria sobre la autenticidad de la Crónica denominada del moro Rasis, por don Pascual de Gayangos, apud *Memorias de la Real Acad. de la Hist.*, VIII (Madrid 1852), p. 36.

² E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle* (Paris 1932), páginas 141 y 225.

³ *Ibidem*, p. 207, n. (3).

estúpidamente por Wāḍih, quien la entregó en manos del populacho y la hizo demoler e incendiar a poco de la toma de Maḍīnat al-Zahrā' por los beréberes ¹.

A la orilla derecha del Guadalquivir, más allá de la explanada de al-Muṣāra, sobre una vasta extensión de terreno que el abuelo de al-Nāṣir había comprado antes de su advenimiento, se levantaba la *munyaṭ al-nā'ūra*, en medio de un amplio parque y de jardines regados con máquinas hidráulicas que subían el agua del río. Databa de la época del emir 'Abd Allāh. Fué residencia preferida por 'Abd al-Raḥmān III en los primeros tiempos de su reinado; a ella llegó el año 316 = 928-929 al regreso de su expedición contra Bobastro y del mismo lugar salió al siguiente para emprender nueva campaña contra el mismo lugar. En la *munyaṭ al-nā'ūra* fué alojado y magníficamente tratado Ordoño IV, tras su expulsión de Castilla, así como los veinte señores que le acompañaban ². La *al-nā'ūra*, en unión del alcázar y la *al-Ruṣāfa*, fueron saqueadas por Ibn 'Abd al-Ŷabbār a principios del siglo XI ³.

A orillas del Guadalquivir también, a mediodía de la ciudad, estaba la *Munyaṭ 'Aḡab*, gran jardín que mandó plantar una mujer de al-Ḥakam I del mismo nombre, cuyos productos asignó perpetuamente al sostenimiento de la leprosería cercana. En torno de esta *munya*, como ocurrió en otras, formóse un arrabal ⁴.

¹ Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, p. 224, y *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba* (Madrid 1950), pp. 89, 174, 316, 401, 408 y 462; José Alemany Bolufer, *La Geografía de España en los escritores árabes* (Granada 1921), p. 26; Emilio García Gómez, *Ruina de la Córdoba omeya* (AL-ANDALUS, XII, 1947, pp. 280-281); Maqqarī, *Nafh al-ṭīb*, según la versión inglesa de Gayangos, I, p. 207, traducida al castellano en *La España musulmana*, por Claudio Sánchez-Albornoz, I (Buenos Aires, s. a.), pp. 337-340. La detallada descripción de las fincas de los contornos de Córdoba por Maqqarī, procede de Ibn Sa'īd.

² Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, pp. 224-225, y *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, pp. 334-335 y 379-380.

³ *Córdoba de la primera a la segunda conquista de la ciudad por los berberiscos (noviembre 1009-mayo 1013)*, según *al-Bayān al-Mugrib* de Ibn 'Idārī, trad. G. Levi della Vida. (Facultad de Filosofía y Letras, Cuadernos de Historia de España, V, Buenos Aires 1946, pp. 155, 157 y 167).

⁴ Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, p. 207, n. (3), y *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, p. 121.

A la orilla derecha del Guadalquivir, en terrenos inmediatos al antiguo cementerio del arrabal — *maqburat al-rabad* — estaba la *munyat Naṣr*, formando como un anejo del alcázar. Fué residencia de Naṣr, el confidente eunuco o *fatā* más íntimo de ʿAbd al-Raḥmān II; rescatada y ampliada por el emir ʿAbd Allāh, se puso más tarde a disposición del príncipe heredero al-Ḥakam. En esta *munya* se alojó la embajada enviada a al-Nāṣir en el verano del año 338 = 949 por Constantino Porfirogeneta. Como tantas otras, fué destruída a la caída de los Omeyas ¹.

Al este de Córdoba estaban la *munyat ʿAbd Allāh* y la *munyat al-Mugīra*, en torno de las que se formaron arrabales. Casas rodeadas de jardines había, sin duda, en otros muchos lugares de los contornos cordobeses. A fines del siglo X los poemas florales (*nawriyya*), celebrando la belleza y el perfume de las flores de los jardines de esa ciudad, rosas, mirtos, violetas, narcisos, junquillos y alhelíes, estaban muy a la moda ². Ibn Ḥazm alude, en los primeros años del siglo XI, a los del palacio de su padre en el arrabal oriental de Zāhira y a un pabellón en ellos desde el que se gozaba de una magnífica vista de la ciudad y sus alrededores ³.

Poco después cítase el *Qaṣr al-bustān* (Palacio del jardín), cerca de la Puerta de los Drogueros (*Bāb al-ʿAṭṭarīn*), es decir, al occidente de Córdoba, en el que se instaló al-Muʿtamid, según un famoso pasaje de los *Qalā'id* ⁴.

Ibn Saʿid menciona en los alrededores de Córdoba el *Qaṣr al-bāchir* (Palacio del confluente); el *Qaṣr al-rawḍa* (Palacio del jardín); el *Qaṣr al-zubūr* (Palacio de las flores); el *Qaṣr al-maʿšūq* (Palacio del enamorado); el *Qaṣr al-mubārak* (Palacio del afortunado); el *Qaṣr al-Rustāq* (Palacio de Rustāq); el *Qaṣr*

¹ Lévi-Provençal, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, p. 335, Pérès, *Poésie andalouse*, p. 132.

² Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, p. 174.

³ Ibn Ḥazm, *Ṭauq al-ḥamāma*, ed. Pétrof, pp. 102-105, citado por R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, edic. Lévi-Provençal, II (Leiden 1932), páginas 328-331; Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, p. 207, n. (3).

⁴ García Gómez, *Ruina de la Córdoba omeya* (AL-ANDALUS, XII, p. 289). Cabe la sospecha de si este palacio formaría parte del alcázar califal, también inmediato a la misma puerta.

al-surūr (Palacio de la alegría); el *Qaṣr al-tāy* (Palacio de la Diadema), y el *Qaṣr al-badī* (Palacio de las novedades) ¹.

Otro palacio, llamado *Dimašq*, menciona al-Faḥ en sus *Qalā'id*, al referir la vida del visir Ibn 'Ammār. Lo describe como una casa real de recreo, cuyos techos soportaban hermosas columnas de mármol; sus pavimentos eran mosaicos de mil colores. Le acompañaban jardines incomparables, llenos de frutos deliciosos y fragantes flores, hermosas perspectivas, límpidas corrientes de agua y aromáticas nubes de rocío; tal vez escapó a las devastaciones de la *fitna*; como parece indicar su nombre, era una reproducción de otro palacio omeya de Oriente ². *Munyat Zubayr* se llamaba otra casa de recreo en las afueras de Córdoba, construida por Zubayr ibn 'Umar al-Mulattam durante su gobierno en esa ciudad; por *al-Muṣḥafiyya* conocíase una más, con nombre derivado del de su propietario el ḥāyib Abū 'Utmān Yā'far ben 'Utmān al-Muṣḥafi, primer ministro bajo el califa al-Ḥakam II. El poeta Ibn Zaydūn, en una poesía en que enumera los palacios, jardines y lugares de recreo de Córdoba en su tiempo, ha conservado los nombres de algunos otros: el *Qaṣr al-fārisī* (Palacio del persa) y *Mar'y al-naḍir* (Pradera de oro). Ibn Sa'īd menciona, invocando la autoridad de su padre, *Mar'y al-jūr* (Pradera de aguas rumorosas), *Faḥṣ al-surrāq* (Campo de los ladrones) y *Faḥṣ al-sudd* (Campo del azud); este último, conocido también por *Faḥṣ al-rabī* (Campo de los molinos), lo menciona Qāsim ben al-Riyāhī ³.

Henri Pérès ha publicado la descripción de un jardín cordobés de la familia de origen bereber de los Za'yāli, transformado en el siglo XI, por disposición testamentaria del propietario, en parque público — tal vez el primero medieval de ese carácter —, llamado desde entonces *Ḥayr al-Za'yāli* [Parque del] pabellón de al-Za'yāli. Estaba situado cerca de la

¹ Maqqari, *Nafḥ al-tib*, en *La España musulmana*, por Sánchez Albornoz, I, p. 339.

² Pérès, *La poésie andalouse*, p. 128; García Gómez, *Ruina de la Córdoba omeya* (AL-ANDALUS, XII, p. 289).

³ Maqqari, *Nafḥ al-tib*, en *La España musulmana*, por Sánchez Albornoz, I, pp. 339-340.

Puerta de los Judíos — *Bāb al-Yabūd* —, fuera del recinto murado de la *madīna* y a su norte. El quiosco que le dió nombre ha sido descrito por al-Faṭḥ ibn Jāqān en los siguientes términos: «Este *ḥayr* era el más extraordinario y bello de los lugares [de recreo], al mismo tiempo que el de más completa y perfecta belleza. Su patio (*ṣaḥn*) era de mármol (*marmar*) de un blanco puro; un arroyuelo (*ḡawdal*), semejante a una serpiente de rápidos movimientos le atravesaba; había en él una alberca (*ḡābiya*) de agua transparente. Las paredes y el techo (*samā'*) del pabellón (*ḥayr*) estaban ricamente decorados de oro y azul. El jardín (*rawḍ*) tenía hileras de árboles acertadamente colocados; lo animaban los botones de las flores. Tan espesa era su vegetación, que el sol no podía contemplar su suelo terrizo; la brisa se impregnaba de perfumes, lo mismo de noche que de día, al pasar por este jardín». En él estaban, inmediatas, las tumbas de dos amigos, también estrechamente unidos en vida; y la del poeta y crítico Ibn Šuhayd (m. 1035) ¹.

En plena decadencia ya Córdoba, pocos años antes de su conquista por Fernando III, al-Šaqundī (m. 629 = 1231-32) dice que en esa ciudad, en las orillas del Guadalquivir, había jardines y praderas que aumentaban su esplendor y belleza ².

Toledo, su vega y la Huerta del Rey. — En la frontera o marca media describe el Idrīsī a Toledo bien poblada de jardines, cruzados por canales cuyas aguas elevaban para su riego ruedas hidráulicas y norias de arcaduces (*dawālib*). Producían prodigiosa cantidad de frutos de admirable belleza y bondad. Por todas partes veíanse, entre las huertas, almunias y torres fortificadas ³.

¹ *La poésie andalouse*, por Pérès, pp. 128-130. Los versos descriptivos en Maqqarī, *Analectes*, I, p. 420, l. 3. Pérès traduce la palabra *qurbisa* o *qurnisa* de la descripción del techo del pabellón por estalactitas — mocárabes —, pero éstos no llegaron a España, desde Oriente, hasta el siglo XII. Emilio García Gómez, *Poemas arábigoandaluces* (Madrid 1940), p. 25.

² Al-Šaqundī, *Elogio del Islam español*, trad. esp. por Emilio García Gómez (Madrid 1934), pp. 105-106.

³ *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*, edic. Dozy y de Goeje (Lieden 1866), p. 188 del texto árabe y 228 de la trad. francesa; *La Péninsule*

Abu-l-Fidā' (672 = 1273-732 = 1331) pondera la belleza de las huertas toledanas de árboles frutales, entre los cuales había granados de enormes flores. Extramuros, al otro lado del río, antes de llegar al puente de Alcántara, estaba la famosa *al-munya* real, cuyos jardines comparaban los poetas cortesanos del siglo XI con los del Paraíso. La mandó construir el monarca toledano al-Ma'mūn ben Dī-l-Nūn (435 = 1043-467 = 1075) y su plantación corrió a cargo de 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Abd al-Kabir b. Yaḥyā b. Wā'fid ibn Muḥammad al-Lajmī (389 = 999-467 = 1074-1075), llamado con la *kunya* de Abū-l-Muṭarrif, entendido en medicina y jurisprudencia, a la par que en agricultura ¹. Mereció ser descrita por Ibn Bassām, que la nombra *al-munya al-manṣūra*.

Según Maqqarī, al-Ma'mūn prodigó en su construcción cuantiosos tesoros. Los mejores artistas de su tiempo, arquitectos, geómetras y pintores, llegados algunos de lejanas tierras y espléndidamente remunerados, dejaron en ella fantásticas y maravillosas obra.

El frondoso jardín contiguo a este palacio, tenía una gran alberca (*birkā* o *buhayra*), en cuyo centro se levantaba un quiosco con grandes vidrieras policromas, y decoraciones inscrustadas de oro. El agua de la alberca subía a la parte superior de su cúpula para luego caer resbalando por los lados y derramarse en aquélla. En el interior, el sultán podía estar en los días cálidos del verano castellano en una atmósfera de agradable frescor, sin temor a mojarse; algunas veces se encendían hachones dentro del aposento, que, vistos a través de las vidrieras, producían mágico efecto. Adornaban los jardines espléndidas fuentes decoradas con motivos diversos ².

Ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Mi'ṭār, por E. Lévi-Provençal, Leiden 1938), pp. 132-133 del texto árabe y 160 de la trad. francesa. Idrisi terminó su obra en 1154, pero el Toledo que describe debe de ser el anterior a su conquista por Alfonso VI.

¹ *Taḥmilat al-Ṣila*, de Ibn al-Abbār, ed. Codera, *Bib. Ar. Hisp.*, VI (Madrid 1887), p. 561, según cita de José M^a Millás Vallicrosa, *La traducción castellana del «Tratado de Agricultura» de Ibn Wāfid* (AL-ANDALUS, VIII, 1943, p. 284). Dice Pérès — *La poésie andalouse*, p. 197 — que los directores del jardín botánico de al-Ma'mūn fueron Ibn Wāfid e Ibn Baṣṣāl.

² Tomo IV de la *Dajira* de Ibn Bassām fols 187 b y 188 a; Maqqarī, *Nafḥ*

Este pabellón llamábase *Maǧlis al-nāʿūra*, o sea «Salón de la noria o de la rueda hidráulica», sin duda por elevar tal artefacto el agua del Tajo hasta su parte más alta. *Munya* y quiosco fueron descritos también por el gramático filólogo Abū Muḥammad ibn al-Sid al-Baṭalyawṣī en un poema reproducido por al-Faṭḥ ibn Jāqān. El poeta refirió al autor de los *Qalāʾid* las horas pasadas junto a al-Maʾmūn en la *munya*, e Ibn Jāqān reproduce el relato antes de los versos: «Ibn al-Sid al-Baṭalyawṣī me contó haberse encontrado [un día] con al-Maʾmūn ibn Dī-l-Nūn en el *Maǧlis al-nāʿūra* de la *munya*... El salón brillaba como si el sol se encontrase en lo alto del firmamento y la luna llena en su cénit, como una corona. Las flores embalsamaban el ambiente y sobre el río los invitados bebían sin cesar. La rueda hidráulica (*dawlāb*) gemía como gimen heridas por la llama devoradora del dolor, la camella que perdió su cría o una madre al morir su hijo. El cielo estaba regado por las gotas del rocío; los leones [surtidores de las fuentes] abrían sus enormes bocas para vomitar el agua» ¹.

Cuenta don Rodrigo Jiménez de Rada que, cuando el futuro Alfonso VI se refugió en Toledo, el monarca musulmán, con objeto de apartarle del estrépito de la ciudad y distraerle, construyó, al lado de su palacio, más allá del puente, casas y aposentos convenientes para don Alfonso y sus acompañantes cristianos ².

A fines del verano o en el otoño de 1084 Alfonso VI se instaló en la *munya al-manṣūra*, desde donde dirigía el asedio de la ciudad. Rendida el 6 de mayo de 1085, una de las condiciones de los pactos con los vencidos fué que el monarca se quedaría con la mansión en la que estaba aposentado ³.

al-ṭib = *Analectes*, I, pp. 347 y 348; II, p. 673, según cita de E. Lévi-Provençal, *Alphonse VI et la prise de Tolède*, apud *Islam d'Occident* (Paris 1948), páginas 119, 120 y 129; *Maqqarī*, adaptación de Gayangos, I (Londres 1840), páginas 239-240; II (Londres 1843), p. 263; Ibn Badrūn, *Commentaire de la Risāla al-ʿabdūniyya*, pp. 277-278, citada por Pérès, *La poésie andalouse*, pp. 150-151.

¹ *Qalāʾid*, p. 194. e Ibn Zāfir, *Badāʾiʿ*, pp. 169-170, en *Analectes*, I, páginas 425 y 426-427, según cita de Pérès, *La poésie andalouse*, pp. 151-152.

² Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, lib. VI, cap. X.

³ Don Rodrigo Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, apud *Collectio*

En los años sucesivos, los contornos de Toledo y especialmente esa finca regia sufrieron grandes y repetidas depredaciones. En 483 = 1090 los almorávides llegaron ante los muros de la ciudad; bien defendida por Alfonso VI, ayudado por el rey aragonés Sancho Ramírez no pudieron conquistarla, pero talaron los árboles de la vega ¹.

Nuevo sitio pusieron los almorávides a Toledo en el año 503 = 1110. El emperador Alī ibn Yūsuf acampó durante ocho días (según los «Anales Toledanos I»; un mes, dice el *Qirtās*) frente a su puerta principal en la almunia de los alrededores de la ciudad. Ante la imposibilidad de apoderarse de ésta, devastó de nuevo sus alrededores y, afirma el *Hulal*, destruyó la almunia ².

En 592 = 1196 los almohades, tras la victoria de Alarcos, mandados por Ya'qūb al-Manṣūr llegaron a las puertas de Toledo, acamparon a su norte, y tras varias escaramuzas, volvieron a atravesar el Tajo, saqueando al paso una vez más la almunia real. Los «Anales Toledanos I» dicen que estuvieron diez días sobre la ciudad y cortaron viñas y árboles; *El Anónimo de Madrid y Copenhague*, una semana ³. Los mismos «Anales» y otros textos relatan una nueva incursión de los guerreros islámicos en el año siguiente de 1197 por Toledo, a la que tal vez se debiese

patrum ecclesiae toletanae, tomus tertius (Madrid 1793), lib. VI, cap. XXII, p. 136.

¹ *Qirtās*, trad. Huici (Valencia 1918), p. 157.

² *Al-Hulal al-mawṣiyya* (obra terminada en 783 = 1381), fº 54; Francisco Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España* (Madrid 1899), pp. 233-234; Menéndez Pidal, *La España del Cid*, I, pp. 420-421; *Kitāb al-iktifā'*, fº 164 v, según cita de R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*, terc. edic., tomo seg. (Paris Leiden 1881), p. LX; «Anales Toledanos I», en *España Sagrada*, por Fr. Henríque Flórez, XXIII (Madrid 1767), p. 387; *Qirtās*, trad. Huici, p. 165; *Maqqari*, adapt. Gayangos, II, p. XLV. A esta expedición deben de referirse los «Anales Toledanos II», aunque asignándola equivocadamente la fecha de era 1166 (año 1128) (*Esp. Sag.*, XXIII, p. 404.)

³ E. Lévi-Provençal, *Un recueil de lettres officielles almohades* (*Hespéris*, XXVIII, 1941, pp. 66-67); «Anales Toledanos I», en *España Sagrada*, XXIII, p. 393; Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, lib. VII, cap. XXX, p. 171; *Chronique latine des rois de Castille*, edic. Georges Cirot, I (Burdeos 1913), pp. 45 y 48; *El Anónimo de Madrid y Copenhague*, edic. A. Huici (Valencia 1917), p. 73 del texto árabe y 83 de la trad.

el estar inculta y con sus frutales cortados la huerta del Ayu-neyna (*ġunayna*, pequeño jardín o huertecito), situada a la orilla del Tajo, al apartarse éste de Toledo, en mayo de 1199, destrucción que un documento mozárabe de esa fecha atribuye a los musulmanes ¹.

En la primavera del año 1212 acampaban extramuros «en la Huerta del Rey so los árboles» (*extra urbem circa fluenta Tagi delitiosa viridaria, ... ut sub umbraculis arborum*) las milicias extranjeras venidas para la cruzada contra los almohades. El rey dióles, dice la *Primera Crónica General* traduciendo al Toledano, «fuera de la çipdad en la ribera del río Taio huertas et huertos et otros uergeles de deleycte en que tomassen solazes et sabores, que el fiziera criar pora si pora tomar la su real maiestad sabores et solazes quando ell en essa çipdad fuesse et quisiesse salir a andar, et diogelo todo a sabor de si et soltogelo pora fazer y como quisiessen, et folgar y a las sombras en las calenturas»; con los ramos de los árboles frutales dispusieron cobertizos para estar a placer mientras salían a campaña; «en el vergel que dixiemos del rey» colocaron las tierdas en las que instalaron las mesas al llegar el rey de Aragón. En los *Anales* citados, un mozárabe toledano dejó consignado sobriamente cómo, a más de otros daños, entre ellos la matanza de muchos judíos, interrumpida gracias a su defensa por los caballeros de la ciudad, las tropas nacionales y extranjeras «cortaron toda la huerta del Rey, e de Alcardet todo, e ficiéron mucho mal en Toledo, e duraron y mucho» ².

A través de tan repetidas destrucciones, la almunia regia,

¹ *España Sagrada*, XXIII, p. 393; González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, I, doc. n.º 293, pp. 233-235; *El Anónimo de Madrid y Copenhague*, p. 76 del texto árabe y 86 de la trad. afirma que el monarca almohade razió los contornos de Toledo con más furia que la vez pasada, devastando y arruinando el país.

² Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, lib. VIII, cap. I, p. 176; *Memoorias históricas de la vida y acciones del rey don Alonso el Noble, octavo del nombre*, recogidas por el Marqués de Mondéjar (Madrid 1873), p. cviii; *Primera Crónica General*, I, texto, cap. 1.010, p. 689; «Anales Toledanos I» en la *España Sagrada* de Flórez, XXIII, pp. 395-396. En 1294 era amín de la almunia del Rey Micael Domínguez (*Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, por Angel González Palencia, II [Madrid 1926], doc. n.º 1.045, p. 332).

primero de los monarcas musulmanes, más tarde de los castellanos, debía de conservar, merced al sostenimiento de su riego, renovada y lozana vegetación y umbrosas arboledas. El quiosco y los edificios inmediatos desaparecerían a fines del siglo XI o en el XII, destruídos en uno de los asedios malogrados de almorávides y almohades. En el XIV, los Guzmanes, a los que probablemente concedió la finca Alfonso XI, edificaron en ella un nuevo palacio campestre, conocido por de Galiana desde el siglo XVI¹.

Navajero, visitante de Toledo en septiembre de 1525, dice que el llano llamado la Huerta del Rey se regaba con norias o ruedas hidráulicas que elevaban el agua del río, por lo que se veía todo él labrado, hecho huertos y bien poblado de árboles, lo mismo que la Vega, situada al salir el río de entre los montes y alejarse de la ciudad; el resto era estéril y sin un árbol. En dicho llano estaban las ruinas de un hermoso palacio, en sitio muy apacible, «que dicen fué de Galiana, hija de un rey moro»².

De las restantes huertas y almunias que completaban en la edad media el paisaje frondoso de la vega situada al norte de Toledo, por la parte que no la ciñe el Tajo, poseemos escasas noticias. Un documento de 1143 alude a la almunia de Alcardeto, talada más tarde, en 1212, por las tropas en vísperas de salir a la campaña contra los almohades, como antes se dijo; estaba junto al Tajo; tenía presa y noria³.

¹ En 1431, al regresar don Juan II de la vega de Granada, los alcaldes y regidores de Toledo le tenían preparado un cadalso de madera bien alto, todo cubierto de paños franceses, «en derecho de la puerta de la huerta, que se llama del Rey» (*Crónica del balconero de Juan II*, edic. Carriazo, p. 110).

² *Viajes por España*, traducidos por Fabié, pp. 253-254 y 370-371. Medio siglo más tarde, Luis del Mármol Carvajal, en su *Descripción general de África*, I (Granada 1573), f^o 94, refiere que Galafre, al celebrar las bodas de Galiana y Carlos, «porque los christianos no entrassen en Toledo, mandó hazer en la propia Güerta unos palacios que oy día llaman los palacios de Galiana»; R. Menéndez Pidal, *Historia y epopeya* (Madrid 1934), apud «*Galiene la belle*» y *los palacios de Galiana en Toledo*, p. 276.

³ *Noticias sobre Don Raimundo, Arzobispo de Toledo (1125-1152)*, por don Angel González Palencia, apud *Spanische Forschungen*, 1 Reihe, 6 Band (Munster), p. 111.

Dos parece que eran, aparte de los antes mencionados, los núcleos principales de vegetación extramuros: uno, en la orilla derecha del río, poco antes de llegar al puente de Alcantara, entre la cerca del Arrabal y el Tajo. El otro estaba en la misma orilla, pero al salir el río del angosto cauce y apartarse de la ciudad.

En el primero había en los siglos XII y XIII abundantes huertas y jardines, llamados a veces granadales, cerca de la puerta de Almojada o Almojala (*Bāb al-majāda*), es decir, del Vado, que también se decía de Tefaln (*Bāb al-taffālin*, ¿de los Grederos?). Allí estaba la *ortam almojada* y las del Granadal y la Tesorería, inmediatas, y otras con frutales, a más de tierras de alcacer; el agua de un canal, derivado del río, hacía mover una aceña, como se llamaban en Toledo las grandes ruedas hidráulicas ¹.

En el otro núcleo de vegetación, cerca del convento de San Pedro y debajo de la Puerta de los Judíos, había en los siglos XII y XIII, un *orto qui dicitur Albofra* (huerto del Foso); al lado estaba el prado del Cadí o Marzalcadí — *marīj al-qāḍī* —, lindante con la rambla que se juntaba al Tajo en sitio próximo; cerca estaba también un sendero que iba a la barca (probablemente en el torreón llamado hoy baño de la Cava), y un molino en el azud llamado de Asomail (?) o Azumel ².

¹ González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, I (Madrid 1926), documentos nos 162, a. 1182; 243, a. 1193; 257, a. 1194; 262, a. 1196; 368 y 369, a. 1209, pp. 119-120, 187-188, 200-201, 205, 307-310; *Documentos lingüísticos de España*, I, Reino de Castilla, por Ramón Menéndez Pidal (Madrid 1919), pp. 370-372.

² González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, vol. preliminar, pp. 79 y 82; I, 33, a. 1146; 114, a. 1174; 288, a. 1198; 593, a. 1199; 322, a. 1202, pp. 23-24, 82, 226-227, 233-235, 262-263; III (Madrid 1928), 967, a. 1124; 969, a. 1143; 973, a. 1160, pp. 303, 305-306 y 309-310. En estos documentos mozárabes toledanos se emplea la palabra *al-ḡanina* — pl., *al-ḡinan* — para designar una huerta o jardín; *arḡ al-qāṣīl* y *arḡ maqṣala*, que también aparecen con frecuencia en ellos, serán — según Ocaña Jiménez — tierras de alcacer, es decir, de cebada verde cortada así para alimento de las caballerías. Al dorso de algunos de los documentos citados figura la palabra «Ajuneyna» y «Ajunayna», diminutivos de huerta, que sin duda había pasado a designar una o un grupo de ellas.

Junto a Santa Leocadia se extendía por estos lugares, a la orilla del Tajo, en la segunda mitad del siglo XVI, la huerta de Bargas, «jardín con muchas recreaciones y tablas de murteros y infinitas invenciones de jardinería» ¹.

Entre los puentes de Alcántara y San Martín, ocupaba un trecho de la orilla del río, bajo la cerca, la deleitosa huerta de la Alcurnia, sitio de recreación de los preladados toledanos, hoy arrenal del mismo nombre; la destruyó una inundación en 1545 ².

En el primer cuarto del siglo XVI, Lucio Marineo Sículo encomia los dos sotos de las afueras de Toledo, «los más fértiles y frutíferos de toda España, los cuales sotos tienen en largo por la una y la otra parte más de cinco millas, y por la otra parte occidental, casi otro tanto», y pondera los muchos olivares, viñas, almendrales y otros árboles que en los alrededores de Toledo se criaban ³.

Por los mismos años, Garcilaso evocaba las márgenes del Tajo al apartarse lentamente de la ciudad:

De allí con agradable mansedumbre
el Tajo va siguiendo su jornada,
y regando los campos y arboledas
con artificio de las altas ruedas.

Idílico paisaje que algunos años después, en el reinado de Felipe II, don Luis Çernusco de Guzmán cantaba en tercetos no muy inspirados:

Muchas huertas en torno la hermocean,
de frutas y de flores tan copiosas
que el gusto y el espíritu recrean ⁴.

¹ *El peregrino curioso y grandezas de España*, por Bartholomé de Villalba y Estaña, Soc. de biblio. esp., I (Madrid 1886); la licencia de impresión, de 1577.r

² *Descripción de la imperial ciudad de Toledo*, por el doctor Francisco de Pisa (Toledo 1605), fº 25.

³ Lucio Marineo Sículo, *De las cosas memorables de España* (Alcalá 1530), lib. II, fº 12 v.

⁴ *Toledo en el siglo XVI*, después del vencimiento de las Comunidades,

Aun a comienzos del siglo XVII las riberas del Tajo antes y después de circundar el río la ciudad, estaban «coronadas y adornadas de frescas y hermosas arboledas, llenas de todas partes de sotos y huertas, con gran muchedumbre de árboles frescos y deleitosos». Las huertas situadas «lexos de la ribera del río, y en sitio muy altas, de suerte que no se puede sacar agua de los pozos, éstas se riegan con otro género de artificio, de vnas grandes ruedas de madera, que llaman azudas, las cuales, movidas con la fuerza del raudal del río, levantan el agua y la van derramando, y derivando por lo alto, encañada y encanalada por caños de madera, hasta dar en las propias huertas. Destas azudas hay tres o cuatro a la huerta del Rey: una que llaman de Raçaçu: otra de la Alberca: otra de la Islilla: otra de los palacios de Galiana: y más adelante otra frontera del jardín de don Pedro Manrique, y es de la huerta de Laytique. Sin éstas hay otras cuatro azudas en la vega, dos en los batanes, una a San Pedro el Verde, otra a la huerta de Agenjo Díaz» ¹. Cervantes, en *La ilustre fregona*, cita por los mismos años la Huerta del Rey, en la que había una azuda, entre las cosas famosas de ver en Toledo.

La profunda decadencia desde entonces de Toledo y el abandono secular fueron acabando con almunias, huertos y jardines, convirtiendo la antes frondosa vega en tierras yermas y campos de secano. Así ha llegado a nuestros días; tan sólo a partir de 1781 una parte de los contornos de la ciudad, entre la puerta de Bisagra y la fábrica de Armas, perdió el ingrato aspecto de erial que antes tenía. En ese año, a costa, principalmente, de uno de los últimos grandes prelados toledanos, el cardenal Lorenzana, se plantaron calles de dobles hileras de olmos, representativos de la época renovadora de Carlos III; adquirieron gran lozanía, y ya se van perdiendo ².

Abandonada la vega toledana como lugar de expansión cam-

Discursos leídos ante la Real Acad. de la Hist. en la recepción pública del... conde de Cedillo (Madrid 1901), pp. 220-224.

¹ Pisa, *Descripción de la imperial ciudad de Toledo*, fos 9 v y 25.

² Don Antonio Ponz, el más ardoroso propagandista de la repoblación arbórea que ha habido en nuestro país, elogia cumplidamente estas plantaciones en su *Viaje de España*, t. X, 2ª edic. (Madrid 1787), pp. III-IV.

pestre de las gentes amontonadas en el apretado núcleo urbano, destruidas norias y ruedas hidráulicas, el Tajo deslízase lentamente por entre tierras de secano, eriales desprovistos de vegetación durante casi todo el año.

Las ruinas del palacio de Galiana, cada día que pasa más disminuídas, se levantan hoy en una llanura huérfana de riego, vegetación y arbolado.

Valencia. — Lo mismo el *Cantar de Mío Cid* que la *Primera Crónica General*, al relatar la conquista de Valencia por el héroe castellano en los últimos años del siglo XI, aluden incidental, pero repetidamente, a una ciudad rodeada de huertos y jardines de espléndida vegetación.

Llegadas a Valencia Jimena y sus hijas desde una Castilla de tierras de secano, las hace subir el Campeador a la torre más elevada del alcázar para que contemplen el conjunto de la gran ciudad tendida a sus pies, de la que se ha hecho dueño, y la prodigiosa fecundidad de la verde huerta que la rodea:

Adeliñó mío Cid con ellas al alcázer,
allá las subie en el más alto logar;
oyos vellidos catan a todas partes,
mirán Valencia como yaze la çibdad,
e del otra parte a ojo han el mar;
mirán la huerta, espessa es e grand,
e todas las otras cosas que eran de solaz ¹.

Repetidamente la *Primera Crónica* se refiere a la angostura de las huertas inmediatas a Valencia, peligrosa para los guerreros del Cid, por prestarse a fáciles emboscadas y no permitir el despliegue de la caballería ². Entre esas huertas cítanse la mayor, llamada de Villanueva, en la que posó el rey de Zaragoza, y a la que fué el Cid en 1093 a deportarse. Era la *munya* de Ibn ʿAbd al-ʿAzīz, construída por el monarca valenciano al-Manšūr

¹ *Foema de Mío Cid*, edic. y notas de Ramón Menéndez Pidal (Madrid 1913), versos 1.610-1.616, p. 232.

² *Primera Crónica General* I, texto, cap. 925, p. 597 y cap. 930. p. 605.

ibn Abī ʿĀmir (412 = 1021 – 452 = 1061), que celebró su inauguración con una fiesta famosa distribuyendo gran cantidad de regalos. Comprendía bajo el dominio de los almorávides un extenso jardín plantado de árboles frutales y de adorno y de flores, cruzado por una acequia, y en el centro estaba el palacio, uno de cuyos pabellones, ricamente decorado, abría todas sus puertas al jardín. Un poeta poco conocido, ʿAlī ibn Aḥmad, describió en cuatro versos este *maylis*; la *munya* parece que pasó a ser paseo público ¹. Durante el asedio de Valencia, los guerreros castellanos derribaron cuantas casas y torres había en las afueras, con cuya piedra y madera levantaron una buena villa cerca del castillo de Juballa; también los musulmanes sitiados, al ver allanadas esas construcciones, tomaron toda la madera que les fué posible, metiéndola dentro de la cerca ².

Al asombro y admiración de los castellanos ante la espesura de las apretadas huertas que rodeaban Valencia, corresponde el dolor de los musulmanes sitiados, al ver la destrucción de tan admirables vergeles. A comienzos del año 1094, el viejo alfaquí al-Wacāšī, doctísimo versificador, sitiada la ciudad, pronunció un elegíaco lamento:

«Valencia, Valencia, vinieron sobre ti muchos quebrantos y en hora estás de morir... Las tus muy nobles y viciosas huertas que en derredor de ti son, el lobo rabioso les cavó las raíces y no pueden dar flores... Los tus muy nobles prados en que muy hermosas flores y muchas había, donde tomaba el tu pueblo muy gran alegría, todos son ya secos» ³.

Apenas pasado medio siglo de la ocupación castellana, de

¹ Ibn Saʿīd en *Analectes*, I, p. 110; *Ṣubḥ al-aʿšā*, V, p. 231; *Qalāʾid*, 69 en *Anal.*, I, pp. 436-437, según citas de Pérès, *La poésie andalouse*, páginas 153-154; *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, por A. F. de Schack, trad. de don Juan Valera, III, terc. edic. (Sevilla 1881), pp. 71-73 y 100; Ibn Jāqān, citado por Dozy, *Loci de Abbad.*, I, 1846, p. 31, n.º 99; Menéndez Pidal, *La España del Cid*, II, p. 484.

² *Primera Crónica General*, cap. 891, p. 560; cap. 903, p. 570; cap. 908, pp. 573-575.

³ *Ibidem*, cap. 909, p. 576; Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid*, II (Madrid 1929), pp. 493-494.

nuevo Valencia en manos islámicas, labradas las tierras, reparadas las ruinas, sus alrededores volvieron a adquirir sin duda la frondosidad de antaño. Por entonces Idrīsī refiere que las aguas de su río se utilizaban para el riego de campos, jardines y huertas de las alquerías inmediatas a la ciudad ¹.

En la primera mitad del siglo XIII era famoso en las afueras y al sudeste de Valencia, al-Ruṣāfa, cantada por al-Ruṣāfi, nacido en ella ². Tras la nueva conquista cristiana de la ciudad en 1238 por Jaime I, los poetas valencianos en el exilio no evocan sus edificios ni sus riquezas perdidas: lloran sus jardines que no volverían a ver. «Esta bella ciudad no era más que un jardín bajo el cual corrían los ríos», escribía el secretario Abū-l Muṭarrif Ibn ʿAmīra (582 = 1186 – m. hacia 656 = 1258) ³. É Ibn al-Abbār, en su famosa elegía, se pregunta: «¿Dónde están Valencia y sus viviendas, los gorjeos de sus pájaros y los cantos de sus palomas? ¿Dónde los aderezos de su Ruṣāfa, de su ʿYisr, y su Manzil ʿAṭāʾ y su Manzil Naṣr? ¿Dónde sus frescas umbrías y sus cercados de brillante verdor? ¿Dónde sus rebosantes arroyos y sus bosquecillos?... Era (al-Andalus) como un cuadro de flores que encantaba nuestras pupilas; sus verdes boscajes de otros tiempos se han desecado y endurecido» ⁴.

Tal vez fué Valencia uno de los lugares cuyos alrededores menos sufrieron al pasar a manos cristianas. Muchos labradores islámicos quedaron en la comarca y no parece que hubo interrupción en el cultivo de la tierra. Los visitantes de Valencia en los siglos sucesivos, siguieron encomiando con entusiasmo la fecundidad y belleza de sus contornos. Visitando las huer-

¹ *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*, p. 191 del texto árabe y 233 de la trad. francesa.

² *Anal.*, I, p. III; II, p. 421, según cita de Pérès, *La poésie andalouse*, páginas 153-154.

³ Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, pp. 49 y 52-53 del texto árabe y 62 y 66 de la trad. francesa.

⁴ Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, pp. 52-55 del texto árabe y 66-68 de la trad. francesa. Manzil ʿAṭāʾ será la actual Mislata, a 3 kms. al sudoeste de Valencia, y Manzil Naṣr, Masanasa, a 7 al sur.

tas próximas en 1494, el antes citado Múnzer creyóse en el paraíso terrenal ¹.

Sevilla. — Escasos datos poseemos acerca de los alrededores de Sevilla antes de su conquista por Fernando III. En una laguna inmediata, casi totalmente desecada, *al-buḥayra al-ḡubrā*, al-Muṭamid, mandó plantar huertos y jardines frondosos, en cuyo centro construyó un pabellón. Esta y otras residencias sevillanas evocaba nostálgico más tarde, en su destierro de Agmāt ².

El califa almohade Abū Yaḡqūb Yūsuf, al llegar a esa ciudad en el mes de ṣafar del año 567 = 1171, hizo construir unos magníficos alcázares llamados de la Buḥayra (la Laguna) en las afueras de *Bāb Ṭabwar*, en torno de los cuales se hicieron grandes plantaciones, para cuyo riego restableció la conducción romana desde Alcalá de Guadaira, es decir, los Caños de Carmona. Plantáronse olivos, higueras, viñas y árboles frutales exóticos de las más variadas especies, que producían frutos de extraordinario dulzor. Por cuenta del erario público fueron sacados de los distritos del Aljarafe para la Buḥayra diez mil vástagos de olivos de las mejores clases. Ordenó el sultán a los gobernadores de Granada y Guadix que mandaran con el mismo fin diversas clases de la pera llamada *Kummatrā*, de la ciruela conocida por «ojos de buey», de perucos y de manzanas ³.

Estaban estos jardines extramuros y al sudeste de la ciudad; a mediodía se cita en el siglo XIII el llamado *ḡannat al-Muṣallā* (Jardín del Oratorio), plantado de cañas de azúcar ⁴. Por el mismo tiempo bordeaban las riberas del Guadalquivir, según al-Šaqundī, cuyo testimonio comprueban no escasas poesías contemporáneas, quintas y jardines, viñedos y álamos, «que se

¹ Jerónimo Múnzer, *Viaje por España y Portugal* (Bol. Real Acad. Hist., LXXXIV, 1924, p. 63).

² Pérès, *La poésie andalouse*, pp. 140 y 188.

³ Crónica del contemporáneo Ibn Šāḥib al-Šilā; véase T. B., *Notas sobre Sevilla en la época musulmana* (AL-ANDALUS, X, 1945, pp. 189-196).

⁴ E. Lévi-Provençal, *La Péninsule Ibérique*, p. 21 del texto árabe y 27 de la trad. francesa.

suceden sin interrupción, con una continuidad que no se encuentra en ningún otro río» ¹.

Un «olivar cabo de la villa» cita la *Primera Crónica General* al relatar el asedio por Fernando III que terminó en 1248 con su conquista. Consta también en la misma la existencia de abundante vegetación en sus contornos, pues los soldados cristianos se metieron «en çelada en unas espesuras grandes que entre la hueste et la villa avie» ². Refiere Morgado que cuando «el Sancto Rey don Fernando ganó a Sevilla, agradáronle mucho vnos jardines, y arboledas, que avía entre las Puertas del Ossario, y de la de Carmona, y assí entre otros heredamientos las repartió al Real Monasterio de las Huelgas de Burgos» ³.

Baza. — Hacia el siglo XIII Baza era reputada por sus aguas corrientes y sus jardines ⁴. Refiere Ibn al-Jaṭib que las mujeres de Baza, delicadas y hermosas, espléndidamente vestidas, salían a holgarse a las orillas de sus muchos arroyos, y en sus deliciosos campos, por los que se dilataba con placer la vista ⁵. Los cronistas de los Reyes Católicos, un siglo más tarde, dan perfecta idea de la frondosidad de sus alrededores. Según Diego de Valera, en 1489 era «pequeña e muy fuerte e bien torreada, puesta en un llano, algo desviada de la sierra... e tiene muchas huertas, todas en torno, de muy grandes árboles, e muchas açequias en conpás de más de media legua, hasta juntar cerca de los muros». Más detallado e interesante es el relato de Pulgar: «a la salida de la çibdat, por la parte de lo llano, está plantada una huerta espesa, con muchos y grandes árboles y frutales, que ocupan casi vna legua de tierra en çircuyto. E en esta huerta

¹ Al-Šaḡundī, *Elogio del Islam español*, p. 95.

² *Primera Crónica General*, I, texto, cap. 1.093, p. 755 y cap. 1.102, p. 758.

³ *Historia de Sevilla*, por Alonso de Morgado (Sevilla 1887), p. 331. En nota anterior se han citado testimonios de la frondosidad de los alrededores de Sevilla en los siglos XVI y XVII.

⁴ Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, p. 45 del texto árabe y 57 de la trad. francesa.

⁵ Simonet, *Descripción del reino de Granada*, p. 62.

avía más de mill torres pequeñas, porque cada vezino de aquella çibdat que tenía en ella alguna parte, facía vna torre cercana a sus árboles; y aquello que le perteneçía regaua con açequias, de las muchas aguas que deçienden de aquella parte de la sierra. E en cada perteneçia particular avía tantos y tales hedificios, que fortificauan toda la huerta» ¹.

Guadix. — Varias composiciones de poetas del siglo XI evocan la belleza del valle de Guadix; sus arroyos, circulando entre jardines; la frondosidad de los árboles, inclinados dulcemente, como las madres hacia sus hijos recién nacidos; sus aguas puras, más deliciosas que el vino; sus umbrías, protectoras del ardor del sol, bajo las cuales se disfrutaba de una suave brisa ². En el siglo XII, Muḥammad ibn ʿAlī ibn Farāḥ, nombrado al-Šāfra (?), médico y gran botánico, creó para el sultán almohade Muḥammad al-Nāṣir (m. en 610 = 1213-1214), un jardín botánico en su residencia de Guadix ³.

Málaga. — De Málaga es una de las más antiguas referencias que existen de jardines en la España islámica, aunque los aludidos han de asignarse a la anterior época visigoda. Refiere al-Maqqarī que al sitiar ʿAbd al-ʿAzīz, hijo de Mūsā ben Nuṣayr, a Málaga, su gobernador, hombre descuidado y de pocos alcances, cansado de las molestias del cerco, salió a descansar a unos jardines que había al lado de la ciudad, sin cuidarse de colocar vigías ni atalayas; de noche, se apoderaron de él algunos caballeros árabes, conquistando después la ciudad ⁴.

¹ Mosén Diego de Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, edic. y est. por Juan de M. Carriazo (Madrid 1927), p. 281; Fernando del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, vol. seg. (Madrid 1943), capítulo CCXXXV, p. 372; *Guerra de Granada*, escrita en latín por Alonso de Palencia, trad. castellana de D. A. Paz y Melia (Madrid 1909), p. 400.

² Pérès, *La poésie andalouse*, pp. 158-159.

³ Max Meyerhof, *Esquisse d'histoire de la pharmacologie et botanique chez les musulmans d'Espagne* (AL-ANDALUS, III, 1935, p. 29).

⁴ *Ajbar machmūa*, crónica trad. y anotada por don Emilio Lafuente y Alcántara (Madrid 1867), p. 192.

A pesar de no tener más aguas para riego que la de pozos, dice Idrīsī, poco antes de mediar el siglo XII, que sus alrededores estaban plantados de huertos de higueras, cuyos frutos gozaban de gran fama ¹. Según al-Šaḡundī en el siglo siguiente, las quintas malagueñas se parecían «a las estrellas del cielo, por su gran número y por el esplendor de su brillo» ². En el XIV escribió Ibn al-Ĵaṭīb que su llanura era «alcázares y jardines»; había en ella jardines de aspecto maravilloso, alcázares contruidos en las faldas de las montañas, huertas de espesa sombra, albercas que murmuraban con su agua dulce y límpida; sus animados arrabales se mostraban orgullosos entre las túnicas de las alamedas; no había ciudad más abundante en plantaciones y viñedos, ni de flores más olorosas; toda ella era un puro vergel ³.

Alonso de Palencia, Fernando del Pulgar y Mosén Diego de Valera, cronistas los tres de los Reyes Católicos, describen al relatar la conquista de Málaga por éstos en 1487 una ciudad rodeada de frondosísimos huertos y jardines. Oigamos sus palabras. El primero señala las facilidades que daban a los defensores para las emboscadas «las frondosas arboledas de frutales de los numerosos huertos inmediatos a las murallas». Según Pulgar, «allende de la fermosura que le dan la mar y los hedifiçios, representa a la vista vna ymagen de mayor fermosura las muchas palmas, y cidros, y naranjos, y otros árboles y huertas que tiene en grand abundançia dentro de la çibdad y en los arrabales, y en todo el campo que es en su circuyto»; en el arrabal que estaba a la parte de la mar había muchas huertas y casas caídas. Los guerreros cristianos talaron en sus contornos panes y viñas, huertas y olivares, almendrales, palmas y otros árboles, y quebraron los molinos de todo el circuito. Junto a la ciudad había una huerta, en cuyas inmediaciones tenía sus estancias durante el sitio el maestre de Santiago, que llamaban del Rey. La misma admiración manifiesta Valera: «a la parte donde está asentada la

¹ Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, pp. 200 y 204 del texto árabe y 244 y 250 de la trad. francesa.

² Al-Šaḡundī, *Elogio del Islam español*, p. 110.

³ E. García Gómez, *El «Parangón» entre Málaga y Salé de Ibn al-Ĵaṭīb* (AL-ANDALUS, II, 1934, pp. 188-192).

cibdad es un grand llano e una vega muy grande e muy fermosa, llena de huertas e árboles e viñas. Y en la sierra más çercana ay tantas viñas e arboledas e casas e torres que es cosa muy fermosa de ver» ¹.

Cuando poco después, en 1494, Múnzer visita la ciudad, el cuadro era algo más sombrío. El monasterio de menores se había edificado «en una feraz llanura, antes poblada de numerosas y frondosísimas huertas, que quedaron abandonadas desde el tiempo del asedio» ².

Granada. — Autores árabes del siglo XI describen jardines de gran fertilidad en la vega granadina, comparables a los de Córdoba y Sevilla ³.

Muy cerca de Granada había en el siglo XIII una hermosa huerta llamada Daravenar, con una casa de campo conocida por Palacios de don Nuño, a causa de haber alojado en ella el monarca granadino al conde don Nuño González de Lara, desavenido con el rey Alfonso el Sabio.

En la primera mitad del siglo XIV escribía al-'Umarī (m. en 749 = 1349) que el Genil recorría la vega de Granada en el espacio de cuarenta millas entre jardines, cortijos y aldeas pobladas de viviendas, casas de recreo, palomares y otras construcciones. El Darro llegaba a Granada después de discurrir entre jardines, campos y viñedos. Atravesaban la ciudad dos colinas, con abundantes y bellas casas y quioscos abiertos hacia las afueras, desde los que la vista era magnífica sobre las tierras de labor y los arroyos y acequias que las cruzaban, y único el espectáculo, imposible de imaginar. Una de esas dos colinas se llamaba el Churro o el Mawror; la otra, la Alcazaba vieja ⁴. Los alrede-

¹ *Guerra de Granada*, escrita en latín por Alonso de Palencia, p. 400; *Crónica de los Reyes Católicos*, por Pulgar, vol. II, pp. 111-112 y 284; Mosén Diego de Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, p. 239.

² Múnzer, *Viaje por España y Portugal* (*Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, LXXXIV, 1924, p. 114).

³ *Qalā'id*, pp. 174-175, reprod. en *Analectes*, I, p. 448, según cita de Pérès, *La poésie andalouse*, p. 147.

⁴ Ibn Faql Allāh al-'Umarī, *Masālik el-absār fi mamālik el-amsār*, L'Afri-



Contornos de Loja (Granada), en la segunda mitad del siglo XVI. (De la obra *Civitates orbis terrarum*.)



Écija (Sevilla) y sus contornos en la segunda mitad del siglo XVI. (De la obra *Civitates orbis terrarum*.)

res de Granada, según Ibn Baṭṭūta, que había recorrido numerosos países, desde el Atlántico hasta China, visitante de esta ciudad en el mismo siglo XIV, no tenían par en el Universo; circundábanla por todos lados casas, castillos, jardines, huertas, prados y viñedos. En uno de esos jardines permaneció dos días y una noche en amigable conversación con un cadí y otros notables ¹.

Escribió Ibn al-Jaṭīb (713 = 1313 – 776 = 1374) que ceñían a Granada como si fueran muros, o más bien brazaletes, almunias y granjas reales, en las que había suntuosos aposentos. Fuera de su recinto, dice en la *Iḥāṭa*, existían un centenar de jardines (*ḡanna*, pl. *ḡannāt* y *ḡinān*), cuyo emplazamiento ignoramos: jardín de la Tumba o del Estanque del valle (?), vega o jardín del Barranco, barranco de Mócbo, jardín llamado Ribera de Hixam, *ḡanna* del Arin, *ḡanna* llamada de Cádah ben Sahnuc... ².

Por doquiera, sigue diciendo el visir granadino, enlazábanse las parras o árboles cargados de pomos y de otras frutas regaladas. Las huertas contiguas producían tantos cereales y hortalizas, que sólo un príncipe pudiera satisfacer sus precios con ricos tesoros. La renta anual de cada huerta ascendía a cincuenta áureos y cada una de ellas rentaba al soberano treinta libras. El campo, cubierto incesantemente de frutos, daba al cultivo carácter de perpetuidad, y sus productos se calculaban en veinticinco mil áureos. El rey poseía suntuosísimas casas de recreo y de incomparable deleite por sus bosques y variedad de plantas y jardines. A doquiera que se dirigía la vista se admiraban torres de hermoso aspecto; las aguas corrían en todas direcciones, utilizadas ya para uso de los baños, ya para impulso de los molinos, cuyos réditos se aplicaban a restaurar los muros de la ciudad ³.

que moins l'Egypte, trad. Gaudfroy - Demombynes (Paris 1927), pp. 226 y 288.

¹ *Voyages d'Ibn Batoutah*, ed. Defreméry y Sanguinetti, IV (Paris 1858), pp. 368-369 y 371.

² *Iḥāṭa*, I, pp. 24-25; *Analectes*, I, p. 84; Francisco Javier Simonet, *Descripción del reino de Granada* (Madrid 1860). pp. 47 y 53.

³ Ibn al-Jaṭīb, según la versión de don Miguel Lafuente Alcántara, *Historia de Granada*, III (Granada 1845), pp. 115-116.

El viajero egipcio 'Abd al-Bāsiṭ b. Jalīl b. Šāhūn al-Malaṭī, al llegar a Granada en 870 = 1466, quedó maravillado de los huertos y jardines que la rodeaban y de la abundancia de sus productos. Por una parte — dice — extendíanse los jardines, y por la opuesta, viñedos; vió plantas de vid e higueras de tamaño extraordinario ¹.

Toda aquella riqueza tan ponderada estaba en continuo peligro de destrucción; las *Crónicas* refieren repetidas entradas de los guerreros castellanos por la vega granadina, combatiendo y talando las alcarrias moras, destruyendo panes y huertas y olivares inmediatos a la ciudad ².

Pudiera pensarse que los escritores musulmanes agotaron su crecido caudal de encomios y metáforas al referirse a la ciudad del Darro y el Genil, pero más bien las sobrepasan que ceden en esos aspectos las palabras que dedican a Granada algunos cristianos extranjeros que la visitaron en los años inmediatamente posteriores a 1492, fecha de su conquista por los Reyes Católicos, más entusiastas y ponderativas, si cabe, que las antes reproducidas. El alemán Múnzer conocía las mayores y más bellas ciudades de la Europa central; Anglería, las famosas, por muchos estilos, de Italia. Oigamos sus respectivos testimonios.

Cuando Jerónimo Múnzer visitó Granada, en octubre de 1494, no cumplidos aún los tres años de la conquista, el panorama era aún parecido al de la dominación islámica. En sus alrededores, «al pie de los montes», en un llano «de cerca de una milla, hay infinidad de huertas y alquerías regadas por acequias y habitadas en todo tiempo, cuyo conjunto, visto a cierta distancia, produce el efecto de una ciudad grande y populosa; singularmente al noroeste, en extensión de más de una legua, es incontable el número de casas y huertos, debido a que los moros

¹ G. Levi Della Vida, *Il regno di Granata nel 1465-66 nei ricordi di un viaggiatore egiziano* (AL-ANDALUS, I, 1933, p. 322).

² *Crónica de don Alvaro de Luna*, edic. y est. por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1940), pp. 124-125 y 131; *Crónica de los Reyes Católicos*, por Pulgar, II, p. 237.

son amantísimos de la horticultura y en extremo ingeniosos, tanto en las plantaciones como en las artes del riego» ¹.

En el primer cuarto del siglo XVI, el humanista italiano Pedro Mártir de Anglería (1457 – 1526) escribió en una de sus epístolas tal vez el más cumplido elogio que se ha hecho del emplazamiento y de los contornos de Granada. «¿Qué comarca hay como ésta con tan bellos paseos para solaz y deleite del ánimo cansado de cuidados y fatigas? La admirable Venecia está cercada del mar por todas partes; a la rica Milán sólo le cupo en suerte una llanura; Florencia, cercada de altas sierras, tiene que sufrir todos los horrores del invierno, y Roma, oprimida por las exhalaciones de las lagunas del Tíber, y constantemente visitada por los vientos del sur, que le traen los pestilentes miasmas de Africa, deja que lleguen pocos a una larga vejez, y hace sufrir en verano un calor que fatiga a los habitantes y los incapacita para todo. En cambio, en Granada, merced al Darro, que atraviesa la ciudad, el ambiente es puro y salubre. Granada goza a la vez de montañas y de una extensa llanura; puede jactarse de una cosecha perpetua, resplandece con cedros y con pomas doradas de todo género; tiene amenísimos huertos, y compiten sus jardines con el de las Hespérides. Las cercanas montañas se extienden en torno en gallardas colinas y suaves eminencias, cubiertas de olorosos arbustos, de bosquecillos de arrayán y de viñedos. Todo el país, en suma, por su gala y lozanía, y por su abundancia de aguas, semeja los Campos Elíseos. Yo mismo he probado cuánto estos arroyos cristalinos, que corren por entre frondosos olivares y fértiles huertas, refrigeran el espíritu cansado y engendran nuevo aliento de vida» ².

Navajero no es menos entusiasta en su descripción de los contornos de Granada: tanto «los collados como el valle que llaman la Vega, todo es bello, todo apacible a maravilla y tan abundante de agua que no puede serlo más, y lleno de árboles

¹ Münzer, *Viaje por España y Portugal* (Bol. de la Real Acad. de la Historia, LXXXIV, p. 93).

² *Opus epistolar. Petri Martyris* (Amsterdam 1670), p. 54, 1ª edición en Alcalá, en 1530; trad. de Valera en Schack, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, III, 3ª edic., pp. 170-172.

frutales, ciruelos de todas clases, melocotones, higos, ... albrichos, albaricoques, guindos y otros, que apenas dejan ver el cielo con sus frondosas ramas... Además de los árboles dichos, hay tantos granados y tan hermosos, que no pueden serlo más, y uvas singulares de muchas clases... y no faltan olivares tan espesos que parecen bosques de encinas. Por todas partes se ven en los alrededores de Granada, así en las colinas como en el llano, tantas casas de moriscos, aunque muchas están ocultas entre los árboles de los jardines, que juntas formarían otra ciudad tan grande como Granada; verdad es que son pequeñas, pero todas tienen agua y rosas, mosquetas y arrayanes, y son muy apacibles»¹.

Contornos de tan gran belleza y lozanía eran obra de las aguas del Darro, del Genil y de la fuente de Alfacar que, canalizadas y repartidas en numerosas acequias, permitieron transformar en deliciosos vergeles lugares que sin riego hubieran tenido tan sólo una pobre vegetación esteparia. A Muḥammad ibn al-Aḥmar (635 = 1237 - 1238 a 671 = 1273), el fundador de la dinastía nazarí, atribúyese la construcción de la acequia Real. Al agua que por su cauce sinuoso circula desde entonces, se deben la Alhambra y el Generalife. Antes de que llegara a ellas, es decir, antes del siglo XIII, las colinas en las que se asientan serían cerros desnudos y resecos, cubiertos de matorral, verdes tan sólo en la breve primavera meridional, como lo son hoy — ya veremos que no lo fueron antes — los que bordean el curso del Darro, aguas arriba de Granada.

En los últimos tiempos nazaríes y en los que siguieron inmediatamente a la conquista, los contornos de Granada, entrevistos a través de estrofas de poetas y relatos de cronistas y viajeros, dibújanse con líneas más precisas que en los repetidos lauros anteriores. Pueden darse algunos nombres y fijar el emplazamiento de varias almunias y jardines de los que formaban la verde cintura alrededor de la ciudad, y de unos pocos de los palacios, casas y torres cuyos muros, blancos de cal, enjalbegados, asomaban entre las frondas. Según esos datos, agrupábanse en varios núcleos: en la colina donde está hoy la finca de Los

¹ *Viajes por España*, por Fabié, pp. 295-296.

Mártires; en el Realejo, entre el barrio actual de la Antequeruela y el Genil; por encima de la Alhambra y del Generalife; aguas arriba del Darro antes de entrar en Granada, en las laderas de los cerros que bordean su cauce; en la falda occidental de la sierra por la que se prolonga hacia norte la colina en la que está el Albaicín. No hay apenas noticias concretas de la parte llana, a poniente de Granada, por la que se dilataba la vega, pero su facilidad de riego permite asegurar que el anillo de frondas y casitas intermedias no se interrumpía en esos lugares. En ellos se citan en el siglo XV los molinos de Jaranbí, cerca de la puerta de Bibarrambla, quebrados por el Rey Católico en 1484 en una de sus entradas por la vega de Granada ¹. Veamos si es posible reconstruir algunas de las cuentas del brillante collar que rodeaba la ciudad, las mejores de las cuales eran del patrimonio real.

Al sur, fuera del recinto antiguo, al otro lado del muro que bajaba desde Torres Bermejas a Bibataubin (*Bāb al-Ṭawwābīn*) en el interior de otro recinto levantado, al parecer, a fines del siglo XIII, había floridos jardines y huertas, cuya belleza ponderan escritores musulmanes y cristianos: la de Iṣām; las de al-Manṣūra mayor y menor; las de al-Fajjārīn, en el arrabal así llamado, inmediato a la puerta de igual nombre ². La al-Manṣūra mayor era a fines del siglo XV de la reina Horra, madre de Boabdil, y lindaba a oriente con la calle pública del arrabal de Bāb al-Fajjārīn y a occidente con el muro de la ciudad; a mediodía, con otra huerta propiedad de la reina mujer de Boabdil y con la puerta y calle de Bibalachar, y norte con la al-Manṣūra menor. Los linderos de ésta eran: a sur con la al-Manṣūra mayor; a occidente con la huerta de la mujer de Boabdil, que estaba en la ribera del Genil, y a oriente con muchas casas y vergeles ³. Las tres huertas abarcaban, pues, desde la calle del arra-

¹ Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, II, p. 125.

² Hoy se llama el lugar de estas huertas el Realejo, sin duda por haber sido propiedad real. Mármol dice que estaban en la loma y campo de Abulnest, «donde llaman agora campo del Príncipe», y que en ellos pasaban los reyes los veranos.

³ Constan los linderos de estas huertas en la cédula que en 5 de abril de 1492

bal de Bāb al-Fajjārīn, hoy Realejo y calle de Santiago, hasta la Carrera del Genil, y desde la puerta de Bibalachar hasta el castillo de Bibataubin ¹.

Más abajo, en la orilla derecha del Genil, extramuros, estaría la alameda de Mu'ammal (Ḥawr Mu'ammal), plantada en los últimos años del siglo XI, bajo el dominio almorávide, por un antiguo liberto de Bādīs de ese nombre (m. en 492 = 1099), cuando era intendente de las propiedades confiscadas a los zīrīes en provecho de los monarcas africanos. El literato granadino Abū Ya'far Aḥmad b. 'Abd al-Malik ibn Sa'īd (m. 559 = 1163), nombra en sus versos a esa alameda, evocando un atardecer pasado libremente en ella, mientras «cantaba la tórtola en el bosque y se curvaban las ramas del arrayán sobre el arroyo», en compañía de su amante, la poetisa Ḥafsa bint al-Ḥāyḡ al-Rakūnī. Entonces la alameda era muy frecuentada por ociosos y enamorados. Conservaba el mismo nombre en el siglo XIV, pues la cita Ibn al-Jaṭīb.

La citada poesía de Abū Ya'far alude al perfume de las auras procedentes del Na'yd, que difundían el aroma del clavo. Dice al-Mallāḡī (*Al-Ḥulal al-mawṣiyya*, p. 136), que el califa almohade 'Abd al-Wāḡid, llamado al-Majlū' (620-621 = 1224), construyó en el Na'yd un castillo y un edificio llamado la Casa blanca — Dār al-bayḡā'. — Por los mismos años al-Šaqundī (m. en 629 = 1231-1232), al elogiar a Granada, pondera el céfiro de su Na'yd y el bello panorama de su Ḥawr, que encantaban ojos y corazones, sutilizando las almas ². El Na'yd era en el siglo XIV un arrabal (*rabaḡ*) de Granada, situado en una colina inmediata a la de la Sabika de la Alhambra, entre ésta y el

dieron los Reyes Católicos a Fr. Tomás de Torquemada cediéndolas—pasaron a poder real por compra — para la fundación de un monasterio de la orden de Predicadores — Santa Cruz la Real, Santo Domingo — (*Los alquezares de Santa Fe*, por Miguel Garrido Atienza [Granada 1895], pp. 60-61); *Colec. de doc. inéditos para la Hist. de España*, XI (Madrid 1847), pp. 543-544. La cesión de la Almanjarra mayor — que así se transcribió su nombre árabe — fué con la casa que en ella había, es decir, con el Cuarto real. La Almanjarra menor fué del alcaide Monfarrax.

¹ Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada* (Granada 1892), p. 215.

² Al-Šaqundī, *Elogio del Islam español*, pp. 108-109.

valle del Genil ¹; había en él numerosos pabellones y jardines y en su parte alta se levantaba la *zāwiya* del Liṡām (de la Brida) ². Tal vez sustituyó a ésta después de la conquista la ermita de los Mártires, convento más tarde. Entonces, en los últimos años del siglo XV y primeros del XVI, no se cita ya el arrabal Naṡd, pero su recuerdo perduraba en la última puerta del recinto añadido al de Granada en el siglo XIII, que llamaban Bibnexe y Bibnest y, perdido el nombre arábigo, se siguió nombrando de los Molinos o de Güéjar. Al cerro de los Mártires conocíasele poco después de 1492, por cerro de Alhabul o de Habul; las más antiguas descripciones cristianas se refieren tan sólo a la existencia de mazmorras en él; ignoran el arrabal de Naṡd, pero citan en cambio el barrio de la Antequeruela. Entre éste y los Mártires estaría, pues, situado el primero.

Pasado el puente del Genil, en su orilla izquierda, se levantaba el Alcázar Genil, amplia finca real con pabellones suntuosos

¹ Ibn al-Jaṡib, *Iḡāṡa*, edic. del Cairo, I, pp. 24-26; al Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 84, 310 y 649; II, pp. 147, 345, 348 y 543, según citas de: E. Lévi-Provençal, *Les «Mémoires» de ʿAbd Allāh* (AL-ANDALUS, III, 1935, p. 257); Emilio García Gómez, *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Saʿid al-Magribī* (Madrid 1942), pp. 212-213, y Louis di Giacomo, *Une poétesse grenadine du temps des Almohades: Ḥaṡṡa bint al-Ḥājj ar-Rukūniya* (*Hespéris*, XXXIV, 1947, pp. 48-49). Había Sabika alta y baja (Carta de Abulcacín el Muleh a Fernando de Zafra, en *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, por Miguel Garrido Atienza [Granada 1910], p. 249).

² Ibn Baṡṡūṡa — *Voyages*, IV, p. 373 — dice que el arrabal del Naṡd estaba situado fuera de Granada e inmediato a la montaña de la Sabika; según al-ʿUmarī — *Masālik*, pp. 228 y 233 — su emplazamiento era cercano al Genil. La palabra árabe *naṡd* significa meseta, lugar alto. Por antonomasia designa la región de estepas elevadas del centro de la Península arábica, en contraste con las del litoral (Nedjd o Nedjed en las cartas geográficas) (Giacomo, *Une poétesse grenadine*, *Hespéris*, XXXIV, p. 48. n.º (109), y p. 49, n.ºs (113) y (114). Lévi-Provençal cree que este arrabal del Naṡd se extendía a oriente de la colina de la Alhambra, enfrente del barrio del Albaicín, del que tan sólo le separaba el cauce del Darro, pues Ibn al-Jaṡib, en la *Iḡāṡa*, I, p. 139, se refiere a un individuo, muerto en 1307 = 707, y enterrado en el cementerio de los extranjeros — *maḡbarat al-ghurabāʿ* —, en el arrabal del Albaicín, «a la orilla del Darro y enfrente del Naṡd» (E. Lévi-Provençal, *Le voyage d'Ibn Baṡṡūṡa dans le royaume de Grenade* (1350), ap. *Mélanges William Marçais* [París 1950], p. 221).

y grandes albercas. Hasta él llegaron por dos veces en el transcurso del siglo XV las oleadas de los guerreros castellanos en sus correrías por la vega: en 1431, en expedición en la que tomaron parte don Juan II y don Alvaro de Luna, y en 1462, mandados por el condestable don Miguel Lucas de Iranzo ¹.

Próximas estaban las huertas de los monarcas nazaríes, citadas en documentos poco posteriores a la reconquista, algunas de las cuales pasaron a propiedad de los Reyes Católicos: Genin Alfaraz o Alfariz, la primera del pago o haza de Darahudeyl; Genin Alcadí y Genin Aljat o Algar, las tres regadas con la acequia mayor de Armilla; Genin Aljof; Genin Cidi Mocliz; Genin Cidi Hamet; Dar-algazí, «que es una muy buena heredad y la mejor que hay en toda la vega» ². También fué de los monarcas islámicos la huerta y casa del Nublo, en las que luego se fundó el monasterio de San Jerónimo ³.

Por la puerta de Fajalauza o del Collado de los Almendros (*Bāb Faḥṣ al-lawza*), en lo más alto del Albaicín, a la parte del cierzo, se salía para ir a los ponderados cármenes de Ainadamar (*ʿAyn al-damʿ* = Fuente de las lágrimas), situados en la falda occidental de una sierra o colina inmediata. Según Ibn Baṭ-ṭūṭa era *ʿAyn al-damʿ* una montaña cubierta de huertas y jardines; ninguna ciudad poseía otra semejante. Ibn al-Jaṭīb describe el mismo lugar como un monte de suavísimo y templado ambiente, cubierto de vergeles, huertos placenteros, floridos jardines de plantas aromáticas, aguas dulces y copiosas, suntuosos aposentos, numerosos alminares, casas de sólida construcción y otras delicias. Para Navajero «la Cartuja vieja (emplazada en lo que fueron cármenes de Ainadamar) es uno de los sitios más bellos y alegres que pudieran encontrarse; tiene hermosas vistas y es lugar retirado del concurso de la gente, pero muy apacible,

¹ *Crónica del Halconero de Juan II*, edic. Carriazo, capits. XC-XCIII, pp. 104-107; *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, edic. y est. por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1946), p. 93.

² *Col. de docs. inéditos para la Historia de España*, VIII (Madrid 1846), pp. 460-461; XI, pp. 543-544; Garrido Atienza, *Los Alquezares de Santa Fe*, pp. 10, 56 y 58.

³ Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 362.

verde, lleno de fuentes y de arrayanés. Toda aquella parte que está más allá de Granada es bellísima, llena de alquerías y jardines con sus fuentes y huertos y bosques, y en algunas las fuentes son grandes y hermosas; y aunque estos sobrepujan en hermosura a lo demás, no se diferencian mucho los otros alrededores de Granada» ¹. En el siglo XVI escribía Mármol que en los cármenes y jardines de Ainadamar «los regalados ciudadanos, en tiempo que la ciudad era de Moros, iban a tener los tres meses del año, que ellos llaman la Azir, que quiere decir la primavera... Ocupan los cármenes de Ainadamar legua y media por la ladera de la sierra del Albaycín, que mira hacia la vega, y llegan hasta cerca de los muros de la ciudad» ². Regábanse con el agua de la acequia de Alfacar. En lo alto de un cerro, dominando esos cármenes, se elevaba la fortaleza de la Calahorra.

La parte más vieja del cementerio de Sahl ibn Mālik, en las afueras de la puerta de Elvira (*Bāb Ilbira*), estaba plantada de olivos ³.

Antes de atravesar Granada, el Darro, según al-ʿUmarī, corría entre jardines, campos y viñedos ⁴; en sus orillas crecían alisos, fresnos, nogales y castaños. Pero la más completa descripción de esa parte de su valle hay que buscarla en las páginas de Navajero, escritas en 1526: El Darro «llega [a Granada]... entre bellísimos collados que forman un valle lleno de frutales delicados y tan abundantes que forman un bosque, por el que corre el río murmurando entre muchos y grandes peñascos que hay en algunos sitios del cauce; en los restantes, corre silencioso. Sus riberas son sombrías, altas y cubiertas de verdura y

¹ *Viajes por España*, por Fabié, pp. 295-296.

² *Voyage d'Ibn Batoutah*, IV, pp. 368-369; *Iḥāṭa*, I, pp. 24-25; Luis Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, I, segunda impresión (Madrid 1797), cap. X, p. 35. El Gran Capitán cedió en 1513 dos huertas llamadas del Alcudia de Ainadamar y los Abencerrajes para la fundación de la Cartuja (Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 344).

³ Münzer, *Viaje por España y Portugal* (Bol. de la R. Acad. de la Hist., LXXXIV, p. 90).

⁴ Al-ʿUmarī, *Masālik*, p. 226.

muy apacibles, pobladas a uno y otro lado de multitud de casas pequeñas con jardinitos en torno medio ocultos entre el bosque de los árboles... El valle por cuyo fondo discurre el río es bello y apacible... los collados que lo forman están cultivados desde su cumbre y tan abundantes en árboles que semejan una selva; a donde no alcanza el cultivo las laderas aparecen cubiertas de arbustos, helechos y otras plantas semejantes» ¹.

En contraste con la abundante vegetación descrita, la colina de la Sabika, en cuya cumbre se erguía la Alhambra, hay que suponerla desnuda, condición obligada por su carácter militar. Pero algo más arriba, el Generalife, compensaba con su gran frondosidad la desnudez del cerro inferior. No logró colmar el deseo de alejamiento y contemplación de vastos panoramas de los señores de Granada, y a mayor altura que sus jardines, encerrados como de costumbre entre muros, levantaron otros alcázares y pabellones. Subióse a ellos el agua para crear huertos y vergeles, llenar albercas y hacerla correr en fuentes y saltar en surtidores por medio de complicados y penosos mecanismos, cuyo sostenimiento exigió esfuerzo y caudales considerables ². Asombra la cuantía de los dedicados a obras suntuarias, como éstas, por un Estado a la defensiva, en disensiones y guerras continuas.

Ignórase si fué en los últimos tiempos del reino granadino, acosado y empobrecido, sin el más pequeño resquicio abierto a la esperanza, o poco después de la Reconquista, cuando se descuidaron las norias y conducciones de agua que penosamente llevaban el agua a esos jardines y palacios, y varios lugares de las cumbres y vertientes de los cerros situados entre el Darro y el Genil tornaron a su primera condición de tierras arenosas y sedientas. El hecho es que en el siglo XVI una serie de albercas y edificios emplazados en lugares altos, por encima del Generalife, a los que llegaba antes el agua, estaban abandonados y ruino-

¹ *Viajes por España*, por Fabié, pp. 290-291. He modificado ligeramente la traducción de éste y de algunos otros de los párrafos transcritos.

² Véase *Dār al-ʿArūsā y las ruinas de palacios y albercas granadinas situadas por encima del Generalifé*, por L. T. B. (AL-ANDALUS, XIII, 1948, páginas 185-203).

sos, y que la parte oriental de la Alhambra, algo más elevada que el cauce de la acequia Real, había pasado a ser secano ¹.

Igual decadencia alcanzaba entonces a los restantes contornos de la ciudad. Emigraban los moriscos que los cultivaban esmeradamente y los primeros cristianos llegados a Granada eran gentes allegadizas, aventureros sin tradición, aficiones ni conocimientos agrícolas. En 1526 el embajador veneciano Navajero, al repetir una vez más las alabanzas de Granada, melancólicamente dice, en párrafos antes reproducidos, cómo aquella belleza estaba en trance de desaparición.

«Ya casi en el llano que está al pie del monasterio de Santa Cruz, y a orillas del Genil», sitúa Navajero «otros palacios y jardines, que también eran de reyes moros»; aún llegó a ver «algo de ellos en pie, y se conoce que el sitio era muy apacible; quedando aún algunos arrayanes y naranjos... Más abajo, en el llano, y pasado el puente del Genil..., hay otro palacio que aún se conserva en una buena parte (el Alcázar Genil), con hermoso jardín y gran estanque y con muchos arrayanes, el cual se llama el Huerto de la Reina, lugar también muy apacible. De las ruinas de tantos sitios amenos se infiere que los reyes moros no carecían de nada que pudiera contribuir a los placeres y a la vida alegre» ².

Mármol Carvajal registra antes de terminar el siglo XVI el abandono y la ruina de los palacios y jardines situados por encima del Generalife, y se refiere a los caseríos de la vega, habitados por labradores: sin duda los nuevos pobladores, burguesía y gente acomodada, no tenían por el campo la afición que sus predecesores musulmanes ³. «El sitio de la ciudad de Granada

¹ Aún lo era no hace más de veinticinco años; hoy el agua llega a sus últimos rincones y están llenas las viejas albercas, aparecidas bajo montones de escombros, en las que se reflejaron antaño los arcos festoneados de los patios de casas y palacios.

² Fabié, *Viajes por España*, pp. 286-287.

³ «Yten que todos los naturales y labradores de las alquerías desta cibdad que en las alquerías tienen casas, se vaya a beuir a ellas y las casas que en la cibdad tovierén las vendan a cristianos» (*Las capitulaciones para la entrega de Granada*, por Garrido Atienza, p. 142). Esas palabras de un documento del Archivo de la

— escribe Mármol — como se ve el día de hoy, es maravilloso y harto más fuerte de lo que desde fuera parece, porque está puesta en unos cerros muy altos..., y ocupando los valles que hay entre ellos, se extiende largamente por un espacioso llano a la parte de poniente, donde está una hermosísima vega llana y cuadrada, llena de muchas arboledas y frescuras, entre las cuales hay muchas alcarias pobladas de labradores y gentes del campo, que todas ellas se descubren desde las casas de la ciudad». Desde éstas la vista seguía siendo «jocunda y muy deleitosa en todo tiempo del año. Si miran a la vega, se ven tantas arboledas y frescuras, y tantos lugares metidos entre ellas, que es contento; si a los cerros, lo mismo; y si a la sierra, no da menor recreación verla tan cerca, y tan cargada de nieve la mayor parte del año, que parece estar cubierta con una sábana de lienzo muy blanca». «Fuera de la ciudad, a la parte de la vega, hay grandes huertas y arboledas que se riegan con el agua de las acequias». Las salidas «hacia la parte de la vega son llanas y muy deleitosas de arboledas, y las que responden a la parte de la sierra no con menor recreación, se sale por ellas entre cármenes y huertas de muchas frescuras, especialmente saliendo por la puerta del Albaicín, que llaman Fex el leuz, donde están los cármenes de Aynadamar, y por la ribera del río Darro arriba» ¹.

Debemos al clérigo don Luis de la Cueva, cuyos *Diálogos* se editaron en Sevilla en 1603, la interesante noticia, que confirma las palabras de Navajero, de que antes «del alzamiento (de los moriscos, en 1569) estaban los montes [próximos a Granada] con sus laderas cubiertos de árboles que apenas se vía el suelo» ².

* Casa de Zafra sobre el apartamiento y separación de moros y cristianos, redactado poco después de la conquista de Granada, comprueban que sus vecinos tenían fincas en sus contornos, a las que antes se dijo iban a pasar temporadas.

¹ *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, por Mármol Carvajal, I, segunda impresión, cap. V, p. 17; cap. VII, pp. 27-29; cap. IX, p. 31; cap. X, pp. 35-36. La primera impresión, en Málaga 1600; el privilegio para ella es de 1599, pero obtuvo otro anterior en 1580.

² *Diálogos de las cosas notables de Granada*, por el licenciado Luys de la Cueva (Sevilla 1603), p. Aiiiii.

Hoy, los lugares altos por encima de la Alhambra y del Generalife, *Dār al-ʿarūsa* y los Alijares, siguen abandonados y sedientos, lo mismo que *Dār al-wīd*, cerca del Genil. De las huertas del Realejo quedan menguados restos; desaparecieron totalmente los jardines del Alcázar Genil, cuyas albercas llenan tierras y escombros; como recuerdo de los ponderados cármenes de Ainadamar tan sólo se encuentran fragmentos de vasijas árabes esparcidos por sus solares y varias albercas destrozadas, y las laderas de los cerros que bordean el Darro antes de llegar a Granada, excepto la arboleda del Sacromonte, y pocos lugares más, son amarillentas tierras de secano. A tantos lugares florecientes hace quinientos años, no llega hoy el agua, que llevada con medios primitivos y esfuerzo grande les prestó entonces admirable frondosidad ¹.

Otras ciudades. — Rodeada de huertas y jardines describe el Idrīsī a Zaragoza; en Daroca dice que había muchos jardines y viñedos ². Al-Ḥimyarī escribió que el agua del Jalón se utilizaba en Ricla para el riego de los jardines próximos; Fraga estaba rodeada de abundantes jardines, sin paralelo posible; cercaban por todos lados a Huesca, de fértil suelo, jardines y huertas frondosas de árboles frutales, regados con el agua del río que atravesaba la parte central de la ciudad ³; al oeste de Guadalajara, bordeaban las orillas de su riachuelo jardines, huertas, viñas y variadas plantaciones ⁴.

«¡Qué admirables son los altos árboles que rodean Badajoz! Tu hermoso río atraviesa el valle semejante a una hendidura en una capa rayada», cantaba el visir Abū ʿAmr Ibn al-Fallās. En

¹ Visión optimista de los alrededores de Granada poco antes de mediar el siglo XIX es la de M. Lafuente Alcántara, en *El Libro del viajero en Granada* (Granada 1843), pp. 19, 21, 25, 26 y 28.

² *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, pp. 189 y 190 del texto árabe y 230 de la trad. francesa.

³ Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, pp. 24, 78 y 195 del texto árabe, y 31, 98 y 236 de la trad. francesa.

⁴ *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, p. 189 del texto árabe y 229 de la trad. francesa.

sus alrededores, el soberano al-Mutawakkil construyó una almunia llamada al-Badī^c, a la que iba con sus familiares a banquetear alegremente o a descansar entre árboles y flores ¹.

Jardines y huertos había en los contornos de Silves; los abundantes de Santarem producían frutos y legumbres de todas clases ².

Poseía Écija huertas y jardines frondosos y cercados de hermosa vegetación. Rodeaban a Hornachuelos viñas y huertas en gran cantidad, y a Jerez viñas, en unión de olivos e higueras. Por ambas orillas del río de la Miel, de Algeciras — *Wādī al-ʿasal* — se extendían jardines y huertas ³. Viñas, huertas y arboledas circundaban Loja ⁴.

De otra ciudad levantina, Játiva, existe un testimonio cristiano en el que se dibujan claramente sus contornos. Jaime I cuenta en su *Crónica* la maravillosa impresión que le produjo a la caída de la tarde la ciudad y su huerta, contempladas por primera vez desde un collado próximo al castillo: «Vimos la huerta más bella que jamás habíamos contemplado, con más de doscientas alquerías en torno, las más hermosas que hallarse pueden, tantas y tan espesas, y el castillo tan noble y la huerta tan bella...» ⁵.

En la misma comarca Idrīsī describe a Burriana, rodeada de árboles y viñas; a Murviedro, que lo estaba de vergeles regados por aguas corrientes; a Alcira, cuyos bellos contornos abundaban en árboles frutales bien regados; a Denia, en medio de campos cultivados, de viñas y de higueras; a Orihuela, alrededor de la cual se sucedían jardines y vergeles que producían frutos en cantidad prodigiosa ⁶.

¹ *Ṣuḥḥ al-aʿšā*, V, pp. 223-224; *Qalāʾid*, p. 151; *Analectes*, I, p. 144 y 421, citados por Pérès, *La poésie andalouse*, pp. 149-150.

² *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, pp. 180 y 186 del texto árabe y 217 y 226 de la trad. francesa.

³ *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, pp. 176 y 205 y 207 del texto árabe, y 212 y 253, 254 y 256 de la trad. francesa.

⁴ Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, II, p. 217.

⁵ Jaime I, *Libre dels feyts*, ed. Aguiló, p. 348.

⁶ *Idrīsī*, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, pp. 191, 192 y 193 del texto árabe, y 232, 233, 234-235 de la trad. francesa.

De un jardín murciano, la Rawḍa de Aben-Faraŷ en el arrabal de Sirḥān, nos informa Ibn al-Abbār; uno de los personajes por él biografiados, muerto en 1217-1218, recibió sepultura en dicha Rawḍa ¹. Más expresivas son las palabras de al-Šaḡundī: al lado del río de Murcia había «tantos jardines de ramas ondulantes, tantas norias que cantan notas musicales, tantos pájaros gorjeadores y flores alineadas, como habrás oído» ². De los jardines de la vega de Lorca, cruzada por múltiples acequias, tan sólo sabemos que se regaban, además, con norias ³.

Describe Pechina el Idrīsī circundada de huertas, jardines, casas de campo, viñedos y campos cultivados ⁴. Y al-ʿUmarī alude dos siglos más tarde, a la existencia en el mismo lugar de olivos, viñas y grandes jardines que producían abundantes y variados frutos ⁵.

En las inmediaciones de la cercana y casi siempre sedienta Almería, dice un autor islámico que las gentes de elevada condición social poseían casas, llamadas *burŷ*, a las que se retiraban, terminados sus quehaceres en la ciudad ⁶.

Los jardines que rodeaban a Berja, al sudoeste de Almería, fueron cantados en el siglo XI por un natural de esa ciudad; sin duda su lozanía contrastaría intensamente, lo mismo que en Pechina y Almería, con la aridez de los montes y campos inmediatos ⁷.

En la falda de una montaña, rodeada de jardines, de huertas, de campos, en los que se cultivaba trigo, cebada, habas y toda clase de cereales y legumbres, según Idrīsī, estaba Jaén. Baeza, refiere al-Rāzī, «yace sobre buena vega plantada de muchos

¹ *Takmilat al-Šila*, de Ibn al-Abbār, ed. Codera, *Bib. Ar. Hisp.*, t. V (Madrid 1887), p. 314, n.º 939.

² Al-Šaḡundī, *Elogio del Islam español*, p. 115.

³ Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, p. 172 del texto árabe y 207 de la trad. francesa.

⁴ *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, p. 200 del texto árabe y 245 de la traducción francesa.

⁵ Al-ʿUmarī, *Masālik*, p. 238.

⁶ *Analectes*, II, p. 360, según Pérès, *La poésie andalouse*, p. 144.

⁷ Pérès, *La poésie andalouse*, p. 145.

buenos árboles» ¹. Hasta en lo alto del cerro, pedregoso y sediento, en el que se extingue Medinaceli, había en el siglo XI un jardín suspendido, cerca del río (*sic*) y frente al palacio ².

LEOPOLDO TORRES BALBÁS.

HALLAZGOS NUMISMÁTICOS MUSULMANES ³

III

Nº 43. — Don Silverio Solbes Blasco adquirió en Barcelona un lote de 39 *dirbemes*, procedentes de un hallazgo ocurrido en la provincia de Jaén, hace pocos años. Debo la información y el haber podido examinarlos a la bondad del mismo adquirente, sin que le haya sido posible averiguar otras circunstancias del hallazgo.

1, *dirhem* de ʿAbd al-Raḥmān II, año 233 h., Vives, nº 202; 1 de ʿAbd al-Raḥmān III, año 321 h., Vives, nº 378; 3 del mismo, año 333, Vives, nº 397; 1 del mismo, año 332, Vives, nº 398; 1 del mismo, año 335, Vives, nº 411; 1 del mismo, año 338, Vives, nº 418; 1 del mismo, año 336, Vives, nº 412; 1 del mismo, año 341 (?), Vives, nº 437; 2 del mismo, año 345, Vives, nº 428; 1 del mismo, año 348, Vives, nº 442; 1 de al-Ḥakam II, año 352, Vives, nº 450; 2 del mismo, año 355, Vives, nº 454; 1 del mismo, año 361, Vives, nº 462; 1 del mismo, año 361, Vives, nº 481; 1 de Hišām II, año 370, Vives, nº 505; 2 del mismo, año 381, Vives, nº 514; 1 del mismo, año 382, Vives, nº 515; 1 del mismo, año 387, Vives, nº 533; 1 del mismo, Vives, nº 553, pero

¹ Gayangos, *Memoria*, apud *Mem. de la Real Acad. de la Hist.*, VIII, p. 39.

² Pérès, *La poésie andalouse*, p. 440.

³ Véase AL-ANDALUS, vols. XIV (1949), fasc. I y XV (1950), fasc. I.



1.



2.



3.

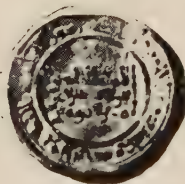


A.





B.



del año 388; 1 del mismo, año 390, Vives, n° 629, ceca Fez; 1 del mismo, año ilegible; 1 del mismo, año 391, Vives, n° 549; 3 del mismo, año 392, Vives, n° 569; 1 del mismo, año 395, Vives, n° 581; 1 del mismo, año 395, Vives, n° 640, pero عبد الملك en el exergo; 1 del mismo, año 397, Vives, n° 584, pero sin la centena; 2 de Muḥammad II, año 399, Vives, n° 681; 1 del mismo, año 400, Vives, n° 688; 1 de Sulaymān, año 400, Vives, n° 691, y otro del mismo, del año 400, Vives, n° 694.

Como se ve, el hallazgo, además de dar el hecho económico de la circulación de un numerario califal, entre el que quedaba un *dirhem* de ʿAbd al Raḥmān II, aporta nuevas variantes a las registradas por Antonio Vives, en sus *Monedas de las dinastías arábigoespañolas* (1893); estas novedades van reproducidas en la adjunta lámina.

N° 1; Hišām II; ceca الاندلس. Año 388. سنة ثمان وثمانين, variante del n° 553 de Vives.

N° 2; Hišām II; ceca الاندلس. Año 395; en una sola línea en el exergo de la I. A. عبد الملك. En la I. O. سنة خمس وتسعين, variante del n° 640 de Vives.

N° 3; Hišām II; ceca الاندلس. Año 397; variante del n° 584 de Vives, por tener en el numeral sólo سبع وتسعين.

N° 44. — En la sierra inmediata al pueblo de Macael, y «en ocasión de proceder a abrir un camino por donde pudieran transitar los carros que transportan el mármol que se extrae en aquella comarca», ha sido hallada una considerable cantidad de moneditas de plata del reino de Granada. Trátase de más de medio millar de divisores del *dirhem*, unos seiscientos aproximadamente, según referencias de don Ladislao Ros, quien nos ha facilitado el estudio de una tercera parte del hallazgo, llegada a su poder en abril de 1950 ¹.

¹ El señor Ros pertenece a la firma Soler Hermanos y C^a, S. L., de Barcelona, fábrica de aserrar mármoles, que explota canteras propias en aquella zona almeriense. He tenido noticia de todo ello gracias al señor Cruxent Pruna, de Barcelona, quien también ha intervenido diligentemente para que pudiera ser estudiado el hallazgo.

Macael es lugar de la cuenca del Almanzora, en cuya vertiente derecha se halla, en zona que es camino natural hacia el mar desde la divisoria de aguas de los Filabres. En la vertiente sur de esta última sierra, en Lucainena de las Torres, ha habido otro hallazgo de monedas que se conservaban en una vasija, constituido por más de 180 doblas y cerca de 2.000 *dirbemes*, pertenecientes algunas de aquéllas al XII califa almohade, Abī Haf; al-Murtadā. Con anterioridad a éste, hubo otro hallazgo en el mismo pueblo, también de *semidirbemes* almohades ¹.

El escrutinio de dicha tercera parte del tesorillo, da el siguiente resultado: 140 *semidirbemes* de la ceca de Granada; 24 con ولا || غالب; otros 2 de la misma inscripción, pero de acuñación distinta; 1 de Málaga; 1 de Almería y 16 de Ceuta; 3 cuartos de *dirbem* de ceca Granada y 4 cuartos de la misma ceca y distinta acuñación, o sea, un total de 142 *semidirbemes*.

Los *semidirbemes* pesan 0,50 gr. por término medio; los cuartos 0,30 gr.; miden unos 10 u 11 milímetros los primeros, y unos 8 milímetros los segundos, siendo cuadrados y bastante regulares, en su inmensa mayoría.

El sistema monetario a que pertenecen todas estas moneditas está basado en el *dirbem* almohade, de 14 milímetros de lado, equilátero, que dió lugar a que los cristianos lo designaran con el nombre de *moneta alquilatorum* o *alquilatos*, como se ve en documentos del siglo XIII ². En Granada abundó la mitad de la unidad anterior — la cual a su vez era ya *semidirbem* respecto del *dirbem* propiamente dicho —, con lo que las piezas de este tesorillo son *semidirbemes* granadinos, mitad de los almohades, de 10 milímetros de lado, los cuales tiene como divisores al cuarto de *dirbem* de 6 milímetros.

Hay 148 *semidirbemes* de la ceca de Granada, correspondientes al n° 5 de Codera ³, que es el 2.207 de Vives ⁴. En la

¹ Véase Seco de Lucena, Luis, *Hallazgos de monedas árabes*, en AL-ANDALUS, XIV [1949], pp. 467-469.

² Véanse estas voces en nuestro *Glosario hispánico de Numismática*, (1946), así como la voz *millarés*.

³ *Tratado de Numismática árabe-española* (1879), p. 239.

⁴ *Monedas de las dinastías árabe-españolas* (1893), p. 383.

primera área: رسول الله || الله محمد || لا اله الا || y en la segunda: ضرب || بمدينة || غرناطة. No ofrecen, pues, novedad alguna respecto de los ejemplares registrados por los tratadistas. Se reproducen tres en la adjunta lámina (n^{os} 1-3).

Un ejemplo presenta la particularidad de tener el cuño de la II A., repetida en la I A., o sea, leyéndose en ambos lados: ضرب || بمدينة || غرناطة, circunstancia no señalada en los repertorios ¹.

En el tesorillo existen 24 ejemplares correspondientes al n^o 7 de Codera y 2.193 de Vives. En I A. لا اله الا || الله || رسول الله و لا غالب || الا الله تع || غرناطة y en la II A. لا اله الا || الله || رسول الله و لا غالب || الا الله (N^{os} 5-7).

Pertenecen a la ceca de Ceuta 16 ejemplares del tesorillo, correspondientes al n^o 2.199 de Vives. En I A. لا اله الا || الله || رسول الله و لا غالب || الا الله سبتة || الله محمد. En II A. لا اله الا || الله || رسول الله و لا غالب || الا الله سبتة || الله محمد (N^{os} 8 y 9).

Un solo ejemplar de ceca Málaga se halla en el tesorillo. Es de especial interés, por no figurar en el repertorio de Vives. Su descripción es así: I A. لا اله الا || الله محمد || رسول الله و لا غالب || الا الله سبتة || الله محمد و لا غالب || الا الله سبتة || الله محمد (N^o 10).

Un solo ejemplar también de *semidirhem*, corresponde a la ceca de Almería, n^o 8 de Codera. En I A. لا اله الا || الله محمد || رسول الله و لا غالب || الا الله سبتة || الله محمد و لا غالب || الا الله سبتة || الله محمد (N^o 11). Es, pues, variante que hay que añadir a Vives, tras el n^o 2.208.

Se hallan dos ejemplares de *semidirhemes* en el tesorillo, sin ceca y con leyendas solamente religiosas. En I A.

¹ En lo sucesivo ambas áreas de la moneda serán designadas, respectivamente, I A. y II A.

² Sin el و inicial la registra Codrington, en *A Manual of muslim Numismatics* (1904), p. 36.

³ Se halla en Codrington, *A Manual*, p. 32.

الهكم || الله واحد A. II en ¹ (Corán, XVIII, 37) لا قوة الا || بالله (Corán, II, 158) ² (Nº 12).

No los registran ni Codera ni Vives.

Un *semidirhem* del tesorillo presenta en I A. لا اله الا || الله y en II A. ولا غالب || الا الله. Corresponde al nº 2193 de Vives, pero, falto de la tercera línea, en la II A. no tiene mención tópica alguna (Nº 13).

Siete cuartos de *dirhem* de Granada figuran en el tesorillo, de los que tres presentan en I A. الله ولي || الذين امنوا y en la II A. ضرب || بغرناطة || امنها الله. donde a la indicación de ceca se añade la protesta de fe (Nºs 14 y 15). Son variantes del nº 2.208 de Vives.

Cuatro cuartos presentan en la I A. الحمد الله || رب العالمين y en II A. وما النصر || الا من || عبد الله. Corresponden al número 2.213 de Vives. (Nºs 16 a 18).

El precedente hallazgo nos da, entre otros datos históricos de interés, los siguientes hechos: 1º La coexistencia de las acuñaciones de las cecas de Granada, Málaga, Almería y Ceuta; se conocen también piezas de Guadix ³. 2º La coexistencia de los cuartos con los *semidirhemes*, quitando el carácter de *raros* que aquellos tenían en algunos repertorios, si bien se ha de reconocer que las monedas divisionarias siempre son más escasas que las unidades respectivas. 3º El atesoramiento en zona con salida al mar, en posible evasión ante la guerra o reconquista cristiana. 4º El carácter de continuación de lo almohade que tiene Granada, verdadera taifa de aquel reino.

FELIPE MATEU Y LLOPIS,

¹ Codrington, p. 27.

² Codrington, p. 30.

³ Vives, nº 2.198.

Adición a la p. [16]. Córdoba. LA MUNYAT NAŞR. — En el *Rawḍ al-Miʿtār* de al-Himyarī, hay algunas noticias complementarias de las dadas anteriormente sobre la *munyat Naşr* de Córdoba. Situada al occidente de esta ciudad se la llamaba también *Arḥā' al-ḥinnā'* (molinos de alheña); era una ciudad espaciosa, con notables construcciones, levantada por el imām ʿAbd Allāh b. Muḥammad. ʿUbayd Allāh b. Yaḥyā (m. 298 = 911), alude en un poema a un palacio terminado en ese lugar, visible desde Córdoba, rodeado de jardines; el río corría bajo sus parques.

El ángulo sudeste de esta *munya*, al borde del río, se llamaba al-Rakīn y estaba cubierto de olivos. A fines del siglo X y a comienzos del siguiente, el espacio comprendido entre al-Rakīn y el Guadalquivir, fresco y sombreado, era el paseo preferido de los bebedores y de los elegantes cordobeses ¹.

Adición a las pp. [30 y 31]. — Sevilla. «La Pradera de Plata», en las inmediaciones de Sevilla, junto al Guadalquivir, es célebre por el encuentro de la famosa Rumaykiyya, que en ella lavaba, con el soberano Muʿtamid (1069-1091), preliminar de su boda ².

Según Maqqarī, en una extensión de veinticuatro millas se podía navegar por el Guadalquivir en las inmediaciones de Sevilla, siempre a la sombra de las alamedas y de los árboles frutales. Diez parasangas a lo largo del Guadalquivir se veía en ambas orillas una no ininterrumpida multitud de edificios, lujosas quintas y elevadas torres ³.

¹ Lévi Provençal, *La Péninsule Ibérique au moyen-âge*, pp. 180 del texto árabe y 226 de la trad. francesa.

² Dozy, *Scriptorum arabum loci de Abbadidis* (Leyden 1846-1863), II, pp. 151-152 y 225-226, y III, pp. 240-242; Maqqarī, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne* (Leyden 1861), II, p. 568.

³ Maqqarī, *Analectes*, I (Leyden 1855), pp. 128 y 228.

ÍNDICE DE LUGARES ¹

- Africa, 37.
 Agmât, 30.
 Al-Andalus, 14, 29.
 Alarcos, 21.
 Alcalá de Guadaira, 30.
 Alcira, 48.
 Alemania, 7.
 Alfacar, 43.
 Algeciras, río de la Miel (*Wādī al-
 ʿasal*), 48.
 Aljarafe, 30.
 Almanzoṛa, 52.
 Almería, 49, 52, 54.
 Al-Ruṣāfa, 14.
 Andalucía, 2, 3.
 Armilla, 42.
 Atlántico, 35.
 Badajoz, 47; almunia al-Badī^c, 48.
 Baeza, 49.
 Barcelona, 50.
 Baza, 31.
 Burgos, Real Monasterio de las Huel-
 gas, 31.
 Burriana, 48.
 Calatrava, 13.
 Castilla, 27.
 Castillo, 9.
 Ceuta, 52-54.
 China, 35.
 Córdoba, 10, 13, 14, 16-18, 34; alcá-
 zar, 16; al-Muṣḥafiyya, 17; al-Ruṣāfa
 (Arruzafa), 14; *Bāb al-ʿAṭṭārīn*, 16;
Bāb al-Yabūd, 18; *Dimašq*, 17; *Faḥṣ
 al-rabī*, 17; *Faḥṣ al-sudd*, 17; *Faḥṣ
 al-Surādiq*, 14; *Faḥṣ al-surrāq*, 17;
Ḥayr al-Zaḡḡālī, 17-18; *madīna*,
 18; *maqburat al-rabaḍ*, 16; *Marý
 al-jūr*, 17; *Marý al-naḡīr*, 17; *mun-
 yat ʿAbd Allāb*, 16; *munyat al-Mu-
 ḡīra*, 16; *munyat ʿAḡab*, 15; *mun-
 yat Naṣr*, 16; *munyat Zubayr*, 17;
Qaṣr al-badī^c, 17; *Qaṣr al-bustān*,
 16; *Qaṣr al-fārisī*, 17; *Qaṣr al-
 ḥāchir*, 16; *Qaṣr al-maʿšūq*, 16;
Qaṣr al-mubāra, 16; *Qaṣr al-raw-
 ḍa*, 16; *Qaṣr al-Rustāq*, 17; *Qaṣr
 al-surūr*, 17; *Qaṣr al-tāy*, 17; *Qaṣr
 al-zūbūr*, 16; *rabaḍ al-rawḍa*, 14;
 Zahira, 16.
 Córdoba, sierra de, 14.
 Daroca, 47.
 Darro, 34, 36-39, 43, 44, 46, 47.
 Denia, 48.
 Écija, 48.

¹ En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

España, 2, 5, 6, 8, 9, 10.

Europa, 10, 36.

Évora, 13.

Fez, 51.

Filabres, 52.

Flores, 37.

Fraga, 47.

Francia, 6, 8.

Genil, 34, 36, 38, 41, 44, 45, 47.

Granada, 3, 6, 11-13, 30, 34-41, 43-47, 51, 52, 54; Acequia Real, 38, 45; alameda de Mu'ammal (*Ḥawr Mu'ammal*), 40; Albaicín, 39, 42, 43; Alcazaba Vieja, 34; Alcázar Genil o Huerta de la Reina, 41, 45, 57; Alhambra, 38, 39, 44, 45, 47; Antequera, 39, 41; barranco de Móc-bol, 35; Bibataubin (*Bāb al-Tawwābīn*), 39, 40; Bibnaxde, Bibnest o puerta de los Molinos o de Gúé-jar, 41; calle de Santiago, 40; cármenes de Ainadamar (*ʿAyn al-damʿ* = Fuente de las lágrimas), 12, 42, 43, 46, 47; carrera del Genil, 40; Cartuja vieja, 42; cementerio de Sahl ibn Mālik, 43; cerro de Alhabul o de Habul, 41; cerro de los Mártires, 41; Churro o Mawror, 34; *Dār al-ʿarūsa*, 47; *Dār al-bayḍāʾ* (Casa blanca), 40; *Dār al-gazí*, 42; *Dār al-wīd*, 47; ermita de los Mártires, 41; fortaleza de la Calahorra, 43; fuente de Alfacar, 38; Generalife, 38, 39, 44, 45, 47; Genín Alcadí, 42; Genín Alfaraz o Alfariz, 42; Genín Aljat o Algar, 42; Genín Aljof, 42; Genín Cidi Hamet, 42; Genín Cidi Mocliz, 42; *Ḥawr*, 40; huerta Daravenar, 34; huerta de al-Manýara mayor y menor, 39; huerta de ʿIṣām, 39; huerta y casa del Nublo, 42; huertas, arrabal y puerta

de al-Fajjārīn, 39, 40; huertas del Realejo, 47; jardín de la Tumba o del Estanque del valle (?), 35; jardín llamado Ribera de Hixam, 35; los Alijares, 47; los Mártires, 38, 39; molinos de Jaranbí, 39; monasterio de San Jerónimo, 42; monasterio de Santa Cruz, 45; Naýd, 40, 41; pago o haza de Darahudeyl, 42; palacios de don Nuño, 34; puente del Genil, 45; puerta de Bibarrambla, 39; puerta de Elvira (*Bāb Ilbīra*), 43; puerta de Fajalauza (*Bāb Faḥṣ al-lawza*) o del Collado de los Almendros, 42, 46; puerta y calle de Bibalachar, 39, 40; Realejo, 39, 40; Sabika de la Alhambra, 41, 42; Sacromonte, 47; Torres Bermejas, 39; Vega, 34, 37, 39; vega o jardín del Barranco, 35; *ýanna* del Arín, 35; *ýanna* llamada de Cádah ben Sahnuc, 35; *zāwiya* del Liýām (de la Brida), 41.

Guadalajara, 47.

Guadalquivir, 13, 15, 16, 18, 30.

Guadarrama, 5.

Guadix, 30, 32, 54.

Holanda, 8.

Hornachuelos, 48.

Huesca, 47.

Inglaterra, 8.

Italia, 8, 10, 36.

Jaén, 11, 49, 50.

Jalón, 47.

Játiva, 48.

Juballa, castillo de, 28.

Loja, 48.

Londres, 8.

Lorca, 49.

Lucanena de las Torres, 52.

Macael, 51, 52.
 Madīnat al-Zahrā', 15.
 Madrid, 5, 7-9; Atocha, 8; Buen Retiro, 8; Moncloa, 5; Prado, 8.
 Málaga, 32, 33, 52-54; Huerta del Rey, 33.
 Medinaceli, 50.
 Milán, 37.
 Murcia, 11; arrabal de Sirhān, 49;
rawḍa de Ibn Farāḡ, 49.
 Murviedro, 48.

Orihuela, 48.

Pardo (El), 5; Zarzuela, 7.
 París, 7, 8.
 Pechina, 49.

Qayrawān, 14.

Ricla, 47.
 Roma, 8, 37.

Santarem, 48.

Sevilla, 30, 31, 34, 46; *al-buḥaira al-ḡubrā*, 30; alcázares de la Buḥayra (la Laguna), 30; *Bāb Ḥaḡwar*, 30; Caños de Carmona, 30; Puerta de Carmona, 31; Puerta del Osario, 31; *Ḥannat al-Muṣallā* (Jardín del Oratorio), 30.

Sierra Elvira, 13.
 Silves, 48

Tajo, 20-26.

Tíber, 37.

Toledo, 3, 18, 20-27; *al-munya al-manṣūra* (almunia real), 19-21; almunia de Alcardeto, 22-23; arrabal, 24; azuda de Asomail o Azumel, 24; azuda de la Alberca, 26; azuda de la huerta de Ajenjo Díaz, 26; azuda de la Islilla, 26; azuda de los palacios de Galiana, 26; azuda de Raḡaḡu, 26; azuda de San Pedro el Verde, 26; azuda frontera del jardín de don Pedro Manrique, 26; *Bāb al-majāḡa* o *bāb al-taffālin*, 24; baño de la Cava, 24; convento de San Pedro, 24; fábrica de Armas, 26; huerta de Bargas, 24; huerta de la Alcurnia, 25; huerta de Laytique, 26; huerta del Ayuneina, 22; huerta del Granadal y de la Tesorería, 24; huerta del Rey, 18, 22, 23, 26; huerto del Foso (alhafra), 24; *marḡ al-qāḡi*, 24; *maḡlis al-nā'ūra*, 20; palacio de Galiana, 23, 27; puente de Alcántara, 19, 24, 25; puente de San Martín, 25; puerta de Bisagra, 26; puerta de los Judíos, 24; Santa Leocadia, 25; Vega, 23.

Valencia, 10, 27, 29; al-Ruṣāfa, 29; alcázar, 27; huerta mayor de Villanueva, 27; *Manzil 'Aṡā*, 29; *Manzil Naṣr*, 29; *munya* de Ibn 'Abd al-'Azīz, 27; Ḥisr, 29.

Venecia, 37.

Zaragoza, 27, 47.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

- 'Abd al-'Aziz, 32.
 'Abd al-Basit b. Ja'fil b. Sāhūn al-Mala-
 nī, 36.
 'Abd al-Raḥmān I, 14.
 'Abd al-Raḥmān II, 16, 50, 51.
 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir, 14, 16,
 50.
 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Abd
 al-Kabīr b. Yaḥyā b. Wāfid ibn
 Muḥammad al-Lajmī, 19.
 'Abd al-Wāhid (al-Mazlū), 40.
 'Abd Allāh, 16.
 Abū 'Amr Ibn al-Fallās, 47.
 Abū Ḥaṣṣ al-Murtaḍā, 52.
 Abū-l-Fidā', 19.
 Abū-l-Muṭarrif Ibn 'Amira, 29.
 Abū Muḥammad ibn al-Sid al-Baṭal-
 yawsī, 20.
 Abū 'Uṭmān Ŷa'far ben 'Uṭmān al-
 Muṣḥafi, 17.
 Abū Ŷa'far Aḥmad b. 'Abd al-Malik
 ibn Sa'id, 40.
 Abū Ya'qūb Yūsuf, 30.
 Abū Yazid, 14.
 Alfonso VI, 13, 20, 21.
 Alfonso XI, 23.
 Alfonso el Sabio, 34.
 Al-Faṭḥ, 17.
 Al-Faṭḥ ibn Jāqān, 18, 20.
 Al-Ḥakam I, 15.
 Al-Ḥakam II, 16, 17, 50.
 Al-Ḥimyarī, 47.
 'Alī ibn Aḥmad, 28.
 Alī ibn Yūsuf, 21.
 Al-Mallāḥī, 50.
 Al-Ma'mūn ben Dī-l-Nūn, 19, 20.
 Al-Manṣūr ibn Abī 'Āmir, 27, 28.
 Al-Mu'tamid, 16, 30.
 Al-Mutawakkil, 48.
 Al-Rāzī, 14, 49.
 Al-Ruṣāfi, 29.
 Al-Šaqundī, 18, 30, 33, 40, 49.
 Al-'Umari, 34, 43, 49.
 Al-Wacāši, 28.
 Ayyūb, 14.
 Bādīs, 40.
 Bertant (François), 6.
 Boabdil, 39.
 Bowles (Guillermo), 9.
 Brunel, 6.
 Burckhardt, 10.
 Carlos III, 26.
 Carlos V, 6.
 Cervantes, 6, 26.
 Cernusco de Guzmán (Luis), 25.
 Cid Campeador, 27.
 Codera, 52-54.
 Cueva (Luis de la), 46.
 D'Aulnoy, 7.
 Felipe II, 25.
 Fernando III, 18, 30, 31.
 Garcilaso, 25.
 González de Lara (Nuño), 34.
 Guzmanes, 23.
 Ḥaṣṣa bint al-Ḥāyṣ al-Rakūnī, 40.
 Ḥariz ibn 'Ukāša, 13.
 Ḥiṣām II, 50, 51.
 Ibn 'Abd al-'Aziz, 27.
 Ibn al-Abbār, 29, 49.
 Ibn al-Ja'lib, 31, 33, 35, 40, 42.
 Ibn 'Ammār, 17.

- Ibn Bassām, 19.
 Ibn Baṭṭūṭa, 35, 42.
 Ibn Ḥammāra, 2.
 Ibn Hawqal, 14.
 Ibn Ḥazm, 16.
 Ibn Sa'id, 16, 17.
 Ibn Šuhayd, 18.
 Ibn Zaydūn, 17.
 Idrisi, 18, 29, 33, 47-49.
 Isabel de Portugal, 6.

 Jaime I, 29, 48.
 Jimena, 27.
 Jiménez de Rada (Rodrigo), 20, 22.
 Iovellanos, 8.
 Juan II, 42.

 Laurent, 5.
 Lorenzana, cardenal, 26.
 Lucas de Iranzo (Miguel), 42.
 Lucio Marineo Sículo, 25.
 Luna (Alvaro de), 42.

 Maqqarī, 19, 32.
 Mármol Carvajal, 43, 45, 46.
 Mártir de Anglería (Pedro), 36, 37.
 Mateu y Llopis (Felipe), 1, 54.
 Morgado, 31.
 Muḥammad II, 51.
 Muḥammad al-Nāṣir, 32.
 Muḥammad ibn al-Aḥmar, 38.
 Muḥammad ibn 'Alī ibn Farah al-Ša-
 fra (?), 32.
 Mūsā ben Nuṣayr, 32.
 Münzer (Jerónimo), 30, 34, 36.

 Navajero (Andrea), 3, 6, 23, 37, 42,
 43, 45, 46.
 Núñez de Castro, 7.

 Ordoño II, 13.

 Palencia (Alonso de), 33.
 Pérès (Henri), 2, 17.
 Ponz (Antonio), 8, 9.
 Porfirogeneta (Constantino), 16.
 Pulgar (Fernando del), 31, 33.

 Qāsim ben al-Riyāḥī, 17.

 Reyes Católicos, 3, 13, 31, 33, 36,
 39, 42.
 Ros (Ladislao), 51.

 Sancho Ramírez, 21.
 Santiago, maestre de, 33.
 Solbes Blasco (Silverio), 50.
 Sulaymān, 51.

 Torres Balbás (Leopoldo), 1, 50.

 Unamuno (Miguel de), 9.

 Valera (Diego de), 31, 33.
 Vives (António), 50-54.

 Wāḍih, 15.

 Ya'qūb al-Manṣūr, 21.

 Zaḡḡālī, 17.
 Zubayr ibn 'Umar al-Mulattam, 17.

V A R I E D A D E S

« QARRĀN » = 'CORNUTO'

NELLA nota in *Al-ANDALUS*, XV, 106-108, S. M. Stern ha sagacemente ritrovato in un verso di Ibn 'Ubāda la parola *qarrān* nel significato di «cornuto», «marito tradito», e stabilito così la sua presenza in Spagna fin dal secolo XI. Tuttavia la sua affermazione: «Por lo que hace al árabe, la expresión aparece sólo en los dialectos occidentales, y evidentemente deriva del romance de al-Andalus», non è completamente esatta. Se non proprio nella forma precisa del vocabolo *qarrān*, la metafora delle corna come simbolo dell'infedeltà coniugale appare in arabo in età molto più antica, e senza dubbio indipendentemente dall'uso analogo delle lingue romanze. Ciò era stato notato fin dal 1902 da Adam Mez, *Abulḫâsim, ein bagdâder Sittenbild*, p. LVII-LVIII (nota a p. 125₁₁): «القرنان», Der Hörnerträger = Hahnrei ist nicht altorientalisch. Der Lisân s. v. قرن berichtet nach alazharî, dass der Ausdruck nur städtisch, in der Wüste unbekannt sei. Als Synonym dafür wird ذو القرنين gebraucht, Agh. X, 103, als Verbum حمل القرنين, Agh. XI, 100.

Vale la pena di notare che dal passo del *Lisân al-'Arab* (XVII 217₁₄₋₁₆) risulta che il vocabolo *qarnān* (che figura in Dozy, ma da fonte molto recente) era già registrato dai lessicografi Kurā^c (ossia 'Alī b. al-Ḥasan al-Hunā'ī al-Dawsī¹ detto Kurā^c al-Namal, morto dopo il 307) e al-Azhari (Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Aḥmad 282-

¹ GAL, I, 515, S. I, 201: è errata la lezione al-Ru'āsī, che Brockelmann preferisce, forse in seguito a lettura frettolosa di Yāqūt, *Iršād al-arīb* V 112.

370) nel suo *Tabḍīb al-luga* ¹. E i due versi nel *Kitāb al-Aḡānī* citati da Mez sono anche più antichi: il primo (*Agānī*, X, 103₁) è di un poeta Abū-l-Naḍīr, che vien detto essere stato contemporaneo di Abān al-Lāḥiqī, morto nel 200; il secondo (*Agānī*, XI, 100₃) è di un Abū Mūsā al-A^cmā, che dal contesto risulta esser presso a poco della stessa età, giachè la cantatrice Dufāq che è oggetto della satira del poeta, era stata schiava di Ḥamdūna, figlia del califfo al-Rašīd.

La metafora delle corna era già dunque di uso corrente in arabo alla fine del secondo secolo dell'Ēgira. Donde essa vi sia giunta, e in quale relazione stia coll'uso analogo delle lingue romanze e del greco, rimane ancora da indagare ².

G. LEVI DELLA VIDA.

CARTAS «DE TIJERA» Y CARTAS «EMPAJARADAS»

EN una nota de la señorita Soledad Gibert Fenech, titulada *Sobre una extraña manera de escribir* y publicada en *AL-ANDALUS*, XIV [1949], pp. 211-213, la autora daba a conocer cinco poemitas de Ibn Jātima de Almería (siglo XIV) relativos a un método de escritura «consistente en recortar con tijeras las letras en el papel, no dejando en éste más que el hueco» y afirmaba que agradecería cualquier indicación que sobre el asunto pudiera facilitársele.

Nuestro colaborador S. M. Stern ha encontrado, en efecto, un texto castellano paralelo y contemporáneo, y ha tenido la atención de comunicárnoslo. Se trata de los versos 91-100 de los *Proverbios morales* del Rabí Semtob de Carrión, que dicen así:

<i>Un astroso cuydava,</i>	<i>y, por mostrar era</i>
<i>sotil, yo le enbiaua</i>	<i>escripto de tisera.</i>
<i>El nesçio non sabía</i>	<i>que lo fiz por infnta,</i>

¹ GAL, I, 129, S. I, 197.

² Noto di passaggio che in *AL-ANDALUS*, XV, 197, l'indicazione *Bibliopolis*, come titolo del periodico contenente l'articolo di Monneret de Villard sulle miniature del codice Vaticano arabo 368, va corretta in *Bibliofilia*.

porque yo no quería	perder enel la tynta.
Ca por non le deñar,	fize vazia la llena,
y nol quise donar	la carta sana, buena.
Commo el que tomava	meollos de avellanas
para sy, y donava	al otro caxcas vanas,
yo del papel saqué	la rrazón que dezía:
Con ella me finqué;	díe carta vazía.

Aunque la situación de ánimo para la utilización del procedimiento es muy distinta en ambos autores, la coincidencia es notable, tratándose además de dos poetas coetáneos, y merece ser señalada. El señor Stern lo hará con más detenimiento en una reseña, que tiene en prensa en la revista *Romance Philology*, sobre la edición de los *Proverbios morales*, por I. González Llubera. Esto no es sino un amable anticipo suyo, por el que le damos las gracias.

Tales pequeñas coincidencias, consideradas por separado, pueden parecer insignificantes; pero algún día se verá que, reunidas unas con otras y relacionadas entre sí, tienen una importancia honda y a veces decisiva.

Y, ya que hablamos de cartas, señalaremos otro estudio del señor Stern, si bien éste no se refiere a procedimientos caligráficos, sino a la manera de disponer el texto epistolar. Sabido es que en los *diwānes* de Ibn Zaydūn (ed. Kāmil Kilānī, Cairo 1936, pp. 281-310) y de Muṭamid de Sevilla (*ibid.*) existen algunos breves poemas «empajados» (*muṭayyar*). En ellos el poeta dirige a su corresponsal una pequeña frase amable — un verso — bajo forma de enigma, consistente en que cada letra de dicha frase va designada por el nombre de un pájaro, y las palabras de la frase separadas por el adverbio *tumma*. Los nombres de los pájaros se amontonan lo mejor que se puede, formando un contexto, que es el enigma. A. Cour en su estudio sobre Ibn Zaydūn (pp. 129-131) aludió al procedimiento, sin descifrarlo; Kāmil Kilānī sí lo descifró. Y ahora Stern se ha valido de estos poemas enigmáticos como medio de aclarar otros análogos, cruzados entre Abū ʿOmar b. Māthqa y Yēhuda Halevi, que hasta ahora habían desafiado la perspicacia de los intérpretes, por no tener en cuenta el antecedente árabe. El estudio de S. M. Stern se titula *Two medieval Hebrew poems explained from the Arabic* y ha aparecido en *Sefarad*, X [1950], fasc. 2º. — N. de la R.

R E C T I F I C A C I Ó N

Creo un caballeroso deber por mi parte rectificar una apreciación inexacta en la reseña que del libro de J. Gavira, *El viajero español por Marruecos, don Joaquín Gatell* (Madrid 1949), publiqué en AL-ANDALUS, XV [1950], pp. 254-255. Suponía yo desliz del señor Gavira haber traducido en la p. 36 de dicho libro: «en el *nombre* de tropas no incluyo al Majzén», por pensar que el original francés diría *nombre* (= 'número'). Ahora bien: el original francés de Gatell (p. 43 del ms., cuad. 1) dice: «... Et faites attention qu'au *nom* de troupe je n'y comprend pas le Makhzen...» Tenía, pues, razón el señor Gavira, y el error, que lamento, es solo mío, aunque, en todo caso, es evidente que la frase francesa, dada la fecha en que fué escrita, dista mucho de ser correcta. — E. G. G.

LIBROS Y REVISTAS

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS. — A) *Religión*: Lator-Moreno-Gabrieli-Rossi. — B) *Derecho*: Laoust.

FILOLOGÍA Y LITERATURA. — Morland.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

A) RELIGIÓN

LATOR, Stefano; MORENO, Martino Mario; GABRIELI, Francisco; ROSSI, Ettore, *Cristianesimo e Islamismo* (Quaderni di «Humanitas»), Brescia, Morcelliana 1949, in-8°, 55 pp.

Dans ce livret publié en collaboration, le R. P. Esteban Lator a étudié, pp. 7-18, «L'Islam et le Christianisme en tant que religions» et c'est cet exposé ¹ que nous voulons faire connaître dans la présente recension.

L'Islam contemporain cherche sa voie; il est curieux de l'Occi

¹ Nous aurons à nous étendre beaucoup sur l'étude du R. P. Lator. A notre grand regret, nous devons nous taire sur les trois exposés des autres collaborateurs, eux aussi faits de main de maître et très instructifs. Que notre silence ne soit pas interprété en mauvaise part.

dent, il voudrait s'approprier les bénéfices de la culture moderne occidentale, jouer son rôle dans le jeu des grandes influences mondiales et cependant rester lui-même, Islam du XX^e s. comme de l'an mille. Le R. P. Lator le lui rappelle opportunément: la religion chrétienne, bien qu'on le nie en théorie et en pratique, est à la base de la culture occidentale. En conséquence, il s'est proposé de constituer en exposé comparatif des deux religions islamique et chrétienne, exposé ramené aux points essentiels, précis, serré, dense et en même temps clair et nuancé, tâche difficile et nous pouvons le féliciter d'y avoir réussi. Les musulmans, eux si proches et si loin du monde chrétien, verront ce qui les sépare, ce qui les unit, examen préliminaire nécessaire s'ils veulent frayer avec l'Occident. Les Chrétiens apprendront à mieux connaître l'Islam, à mieux diriger leur charité et leur zèle apostolique.

Sur le plan des valeurs spirituelles, il manque à l'Islam la notion et le sens du *surnaturel* qui se trouve complètement en dehors de son horizon religieux. L'Islam orthodoxe et officiel est une religion à *la mesure de l'homme* qui reste dans le simple cadre humain avec le simple concours naturel de Dieu, mis à part la communication d'Allah à son Prophète (que d'ailleurs les Musulmans considèrent comme en dehors du cours naturel des choses). Celui-ci n'imaginait pas d'autre génération possible que celle de la chair, d'où sa révolte devant un dogme trinitaire. Il s'est fait l'apôtre d'un monothéisme certainement pas plus stricte que celui d'Abraham, mais combien plus ombrageux. De là chez le Musulman une répulsion comme instinctive pour le dogme chrétien de la Trinité. Du même coup se trouve éliminée toute possibilité d'une Incarnation. Aussi malgré l'élévation d'une bonne partie de la morale en l'Islam, l'absence de surnaturel en vient-elle à faire de la religion une sorte de «moralisme» sans le véritable esprit religieux vivificateur, un formalisme minutieux obstacle au véritable perfectionnement intérieur.

Dans le Christianisme, le surnaturel est fondamental: l'immense condescendance du Fils de Dieu fait homme pour faire les hommes participants de la nature divine et faire vivre en ces hommes son amour de Fils pour le Père, dans l'Esprit amoureusement vivificateur, avec un perfectionnement sans limites ici-bas, jusqu'à l'achèvement dans la bienheureuse vision du face à face céleste.

Mahomet se posa en réformateur et déclara vouloir ramener le monothéisme à sa pureté abrahamique, altéré qu'il était par les Chrétiens, proclamait-il. Il s'ensuit que pour un Musulman, une conversion au Christianisme fait l'effet d'une déchéance, d'un retour à une doctrine falsifiée et désuète, importante constatation, quand il s'agit d'apostolat en pays musulman.

Allah, dans sa transcendance absolue, est un Dieu lointain et solitaire. Il est bien omniprésent, omniagent, mais en fait reste extérieur à toutes les causes qui ne sont que des *occasions*, car c'est Lui, l'*Unique Cause*. L'Islam a fortement mis l'accent sur la *puissance* divine. La miséricorde n'est au fond qu'une manifestation de cette puissance, un peu à la manière du potentat oriental qui dispense ses faveurs ou ses pardons à qui il veut et comme il veut, parce qu'il est puissant. C'est ce sentiment de la puissance divine souveraine et infaillible qui met une note de fatalisme dans l'âme musulmane, plus facilement résignée et soumise devant l'inévitable ou ce qui la dépasse. Se livrer, s'abandonner totalement à Allah souverain Maître et Seigneur, c'est cela l'Islam. Confesser son unicité, sa transcendance absolue prêchée par son Prophète Mahomet, voilà la foi du Musulman qui est sa justification même, justification extérieure imputative, comparable à bien des égards à celle de la Réforme Protestante. Bien que chargé d'énormes péchés, le fidèle qui est resté fidèle à cette confession ne périra pas éternellement, parce que, au fond, il n'y a qu'un péché: nier l'unicité de Dieu prêchée par Mahomet et c'est quitter l'Islam ou être en dehors de l'Islam, ce qui entraîne indifféremment la damnation sans rémission. Justification extérieure imputative qui n'a pas besoin d'intermédiaire soit divin dans la personne d'un Rédempteur, soit humain dans la personne d'un prêtre, d'où l'absence de clergé proprement dit.

On est totalement en dehors de la conception chrétienne: Dieu transcendant, inaccessible, manifesté par le Fils qui est dans le sein du Père, venu pour détruire le péché, négation dans la créature, de la perfection divine reflétée dans cette créature, donc mal¹ déformant la créature et atteignant Dieu en quelque sorte; la grâce divine, ineffable communication de l'Esprit, refaisant dans la créatu-

¹ Tout péché quel qu'il soit.

re l'image divine avec la coopération de la créature: foi, œuvres, charité.

Tout l'Islam est penché sur son Livre: le Coran, source de foi, code de sa morale, règle de sa «liturgie», le Coran reproduction du prototype éternel, Coran incréé dit une tradition puissante en Islam. Mahomet ne s'est pas donné comme le modèle à imiter. Il n'y a pas à proprement parler, en Islam, d'imitation de Mahomet. L'exemple de Mahomet, l'idéalisation du Prophète de l'Islam est création tardive influencée par la pratique chrétienne. Pour nous, chrétiens, «toute l'Écriture divinement inspirée est utile pour enseigner, pour convaincre, pour corriger, pour former à la justice». Mais le centre de cette Écriture c'est le Christ à qui tout tend, vers qui tout est ordonné. Notre vie chrétienne est essentiellement une *imitation du Christ*: le premier-né des Créatures, c'est lui le modèle divinement humain que l'Esprit Saint veut reproduire dans ces créatures qu'il a sauvées par son sang du péché corrompateur de la créature.

Ce que nous venons de dire suffit pour montrer la richesse de l'exposé du R. P. Lator dans un si petit volume, si plein et en même temps si nuancé¹. Si nous voulions en extraire toute la substance, il nous faudrait le traduire ligne par ligne, qu'on lise donc plutôt ce livret si instructif. — *H. Fleisch*.

B) DERECHO

LAOUST, Henri, *Le traité de droit public d'Ibn Taimīya*. I: Traduction annotée de la Siyāsa šar'īya (Publications de l'Institut Français de Damas), Beyrouth 1948, XLV + 223 pp.

El presente trabajo de Henri Laoust viene a ser continuación de otros anteriormente publicados por el mismo autor sobre Ibn Taimīya².

¹ ■Mentionnons encore dans l'Islam l'absence de Magistère Doctrinal définissant la règle de foi, ce qui a dû favoriser la pullulation des sectes, pense justement le R. P. Lator.

² Merecen destacarse los dos siguientes: *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimīya*, Le Caire, 1939, y *La biographie d'Ibn Taimīya d'après*

En una breve y sustanciosa introducción, subraya la extraordinaria importancia y la innegable utilidad que puede reportar el estudio de las doctrinas político-sociales en el Islam medieval, sin cuyo conocimiento no es fácil comprender la evolución contemporánea de las sociedades musulmanas ni la auténtica base doctrinal de ciertos sistemas que hoy se nos ofrecen en vías de enigmático ensayo. Para la historia del pensamiento político en el mundo musulmán, son de desear trabajos comparables a las magistrales síntesis que Gierke y Carlyle nos han trazado sobre las doctrinas de la cristiandad medieval; sólo entonces podrían desarrollarse los estudios comparativos entre ambas ideologías, con promesa de resultados extraordinariamente fecundos. Aportar un nuevo elemento en orden a esa futura síntesis, es lo que el autor se propone en este trabajo. Fijada así su posición, nos ofrece toda una serie de sugestivas observaciones en torno a la naturaleza y objeto de la *Siyāsa šarʿiyya*, sus interferencias con el ḥanbalismo, fecha de su composición, interés histórico y doctrinal e influencia en la literatura jurídica del Islam.

La traducción anotada de la *Siyāsa*, que constituye el núcleo central de la obra, aparece claramente dividida en siete secciones, subdivididas a su vez cada una de ellas en un número desigual de capítulos, señalados éstos por el propio Ibn Taimīya. Los problemas analizados con mayor amplitud se refieren a las funciones públicas del Estado, sus rentas y gastos, penas legales y discrecionales, derecho privado, obediencia y cooperación con el Estado. Cierran la obra un valioso índice de autores y otro de materias.

La *Siyāsa* de Ibn Taimīya, lejos de considerarse como una obra trasnochada en la historia del derecho musulmán, es de palpitante actualidad: Desde fines del siglo XVIII viene ejerciendo una marcada influencia en el Wahhābismo, movimiento de renovación política y religiosa, cuya finalidad, fijada en los precisos momentos en que el Imperio otomano mostraba los primeros indicios de disgregación, es organizar un Estado conforme a los principios del derecho público tal como los define la *Siyāsa šarʿiyya*; las ideas de Ibn Taimīya han influido asimismo durante el período contemporáneo, y bajo diversas

formas, en ciertas escuelas conservadoras o reformistas que preconizan en el terreno político, jurídico o cultural, el retorno a la tradición; finalmente, de medio siglo acá, la autoridad de Ibn Taimiyya es aducida no sólo por los defensores de una posible unificación de ritos, sino también por cuantos se esfuerzan en promover entre las diversas tendencias un movimiento de reagrupación, apoyado en la conciencia de un origen único y una comunidad de destino. Los extremos señalados bastan para justificar las preferencias de Laoust por la doctrina político-social de Ibn Taimiyya, cuyo estudio le vale un puesto de honor entre los historiadores del derecho musulmán.

La única observación que nos atreveríamos a señalar, desde el punto de vista práctico, es que las notas con carácter de comentario a la traducción, relegadas al final de la obra entre otras de índole diversa, estarían mejor incluidas en el texto con distinto tipo de letra. — D. Cabanelas, O. F. M.

FILOLOGÍA Y LITERATURA

MORLAND, Harold, *Arabic-Andalusian Casidas*, translated with an introduction by... London, Phaenix Press (47 Earls Court Road, London, W. 8), MCMXLIX, 57 pp., en 8º.

El señor Harold Morland ha retraducido del español al inglés, versificándolos agradablemente, 49 de mis *Poemas árabigoandaluces*, colección que en la última edición española (Madrid, nº 162 de la «Colección Austral» de Espasa-Calpe, 1943) abarca 112 composiciones. Los poemas retraducidos son los que en la citada edición española llevan los nºs 37, 39, 42, 44, 48, 47, 50, 49, 53, 9, 12, 13, 81, 7, 1, 14, 78, 57, 94, 96, 86, 61, 19, 22, 21, 87, 17, 16, 92, 89, 101, 70, 25, 85, 27, 105, 26, 107, 67, 71, 109, 111, 34, 75, 76, 36, 110, 32 y 31. Por lo visto, varias de estas retraduccionen habían aparecido previamente en las revistas *The Adelphi*, *Life and Letters*, *The Listener* y *The Wind and the Rain*.

El señor Morland no ha recurrido jamás al texto árabe. Su versión inglesa se ajusta exactamente a la mía española. La única modi-

ficación es que en algunos — poquísimos — casos no ha retraducido toda mi versión, sino sólo parte. Mis errores han pasado a la versión inglesa; así, por ejemplo, en mi n° 16 traduje equivocadamente شمامة ('melón') por «perfumes», y este descuido ha pasado, naturalmente, a la p. 36 del librito inglés:

*To taste te sizzling pot
dispensing such a smell;
and «perfumes»...*

Los títulos, de mi cosecha, que puse a los fragmentos poéticos árabes han pasado asimismo al inglés, salvo en contadísimas ocasiones, incluso los más caprichosos: *Quisiera rajar mi corazón* = *I sought to split my heart* (p. 15); *Pasaron...* = *They passed by* (página 24); *Una alberca con tortugas* = *Pool with turtles* (p. 32), etc. Al transliterar los nombres de los poetas en una imprenta que carecía de signos diacríticos, me vi obligado a transcribir چ por *ch*, y esta correspondencia, absurda en inglés, reaparece, no obstante, en este idioma: *Farach* (p. 10), *Darrach* (p. 12), etc. Es inútil insistir.

Esta reseña aparece con cierto retraso porque el traductor inglés, a pesar de la utilización que ha hecho de mi libro, sin el cual no existiría el suyo, olvidó, sin duda, enviarme un ejemplar, y sólo me he enterado de la aparición de la obra, que he adquirido con algún esfuerzo, al verla anunciada en el catálogo de una librería extranjera.

El librito inglés carece de índice; pero lleva una discreta introducción. El señor Morland ha utilizado unas cuantas ideas de la *Literary History of the Arabs* del prof. R. A. Nicholson; deuda que, citando escrupulosamente el libro, reconoce. El título de mi libro *Poemas arábigoandaluces*, del que el señor Morland ha traducido sin decirlo muy cerca de la mitad, no aparece, en cambio, citado en ninguna parte. Todo lo que se dice, en una advertencia previa, es esto: «I must also acknowledge my great indebtedness to the scholarship of Dr. García Gómez, which made this book possible», lo cual es, sin duda, muy amable, pero, sin duda también, no poco impreciso y enigmático: Hay algo casi peor que no decir las cosas, y es, con falsa habilidad, decirlas a medias.

Son curiosos los altibajos en la escrupulosidad del señor Morland.

En la advertencia previa da las gracias a don Juan Ramón Jiménez por haberle concedido *permiso* para reproducir cuatro heptasílabos, y a M. Walter de la Mare y al prof. J. B. Trend por haberle dado también *permiso* para citar, respectivamente, «unas líneas» y «un breve extracto». Para traducir *cuarenta y nueve poemas*, que son todo su libro, no se ha creído, sin embargo, en el caso de solicitar ningún *permiso*.

El español que firma estas líneas — que no piensa en este momento recurrir a la legislación internacional que protege la propiedad intelectual, ni contra el autor ni contra el editor — celebra el posible éxito de la colección del señor Morland y la difusión — soterraña, no aparente — que con ella lograrían en Inglaterra sus propios y modestos trabajos. Lamenta tan sólo que el señor Morland no le haya proporcionado el placer que hubiera tenido de concederle la autorización para ello, y manifiesta su desilusión por la forma un tanto extraña, a su juicio, con que el señor Morland ha interpretado el tradicional *fair play* británico. — *Emilio García Gómez*.

NOTICIAS

CON cierto retraso, involuntario por nuestra parte, damos a conocer a los lectores de AL-ANDALUS el fallecimiento de Mons. Ignazio di Matteo, profesor de Lengua y Literatura árabes en la Universidad de Palermo, ocurrido el 13 de octubre de 1948 en Trabia, donde había nacido el año 1872. Tras haberse consagrado al estudio del árabe bajo la dirección de C. A. Nallino, orientó sus investigaciones en tres direcciones fundamentales: poesía árabe en la época 'abbási y poesía árabe siciliana, misticismo islámico e historia de la polémica religiosa entre musulmanes y cristianos. Sus trabajos, sin ser numerosos, aparecen casi siempre avalados por una documentación de primera mano.

* * *

Por Orden Ministerial de 20 de julio de 1950, y en virtud de concurso de traslado, ha sido nombrado don Elías Terés Sádaba para el desempeño de la cátedra de *Historia de la literatura árabe clásica y literatura arábigo española* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, vacante por la muerte de don Angel González Palencia. Anteriormente, el señor Terés era catedrático de *Lengua árabe* en la Universidad de Barcelona.

* * *

En el segundo período correspondiente a este año de 1950 de la Cátedra de la Fundación Conde de Cartagena, establecida en la Real Academia de la Historia, nuestro ilustre amigo el profesor de la Sorbona y Director del Instituto de Estudios Islámicos de la Universidad de París, M. E. Lévi-Provençal, pronunció, sobre el tema *Les sources de l'histoire hispano-musulmane*, las siguientes seis conferencias: I. *Considérations générales* (10 oct.); II. *Les historiens des Xe et XIe siècles* (13 oct.); III. *Les historiens des Almoravides et des Almohades* (17 oct.); IV. *Les*

compilateurs du XIV^e siècle (20 oct.); V. *Les sources géographiques* (24 oct.), y VI. *Les sources biographiques et juridiques* (27 oct.).

Durante su estancia de casi dos meses en España, el eminente sabio francés, tan conocido y estimado en nuestros ambientes científicos, dió, además, sendas conferencias en las Facultades de Letras de Salamanca y Zaragoza.

* * *

El ilustre sabio y escritor egipcio doctor Taha Husein Bey, Ministro de Educación Nacional de su país, llegó a Madrid el martes día 7 de noviembre pasado, con objeto de inaugurar el recién fundado «Instituto Faruk I^o de Estudios Islámicos» (*Ma'bad Fārūq al-awwal li-l-dirāsāt al-islāmiyya*), establecido en la calle Matías Montero, 14 (frente a los Nuevos Ministerios) de nuestra capital.

La solemne inauguración del Instituto — sobre cuya organización daremos detalles a nuestros lectores en el próximo número — se celebró el día 11, con discursos de los ministros de Educación Nacional egipcio y español.

La estancia en Madrid del gran pensador y político egipcio, que se prolongó hasta el día 12, ha dado ocasión a multitud de homenajes oficiales y particulares al ilustre huésped, que se ha hecho entre nosotros figura muy respetada y popular. El miércoles 8 celebró en su honor junta pública la Real Academia de la Historia, de la que ya era Miembro correspondiente, para imponerle la medalla, y durante ella pronunció una conferencia sobre el tema: *La prose d'imagination dans l'Orient et l'Occident musulman*. El director de esta Revista, don Emilio García Gómez, le ofreció una cena íntima el mismo día de su llegada.

* * *

El día 27 de noviembre de 1950, en el Gran Teatro de Burdeos, se celebró la ceremonia solemne de investir como Doctor «honoris causa» por la Universidad de dicha ciudad francesa al director de esta Revista, don Emilio García Gómez, así como al también profesor de la Universidad de Madrid y miembro de la Real Academia Española, don Dámaso Alonso. Por especial delicadeza de la Universidad bordelesa fueron invitados y asistieron al acto los más ilustres hispanistas de toda Francia. El Decano de la Facultad de Letras, prof. Y. Renouard, pronunció el elogio de los nuevos doctores, que dieron las gracias con sendos discursos en francés.

Con esta ocasión, y durante tres días, que marcan una fecha señalada en las relaciones intelectuales franco-españolas, se celebraron en honor de los señores Alonso y García Gómez diferentes agasajos, banquetes, excursiones y recepciones. Ambos profesores españoles hicieron una comunicación conjunta, seguida de discusión, sobre la trascendencia para la historia de la lírica medieval europea del des-

cuprimiento de «jarýas» romances en muwaššahas árabes y hebreas, ante los profesores bordeleses y demás especialistas interesados en la materia. Además, los días 28 y 29 los nuevos doctores, en el gran anfiteatro de la Facultad de Letras, disertaron en español, respectivamente, el señor Alonso sobre *Lope, símbolo del barroco*, y el señor García Gómez sobre *El «Collar de la Paloma» de Ibn Hazm de Córdoba*.

* * *

Organizada por los Institutos de Estudios Islámicos, de Estudios Hispánicos y de Lenguas Románicas de la Universidad de París, respectivamente dirigidos por los profesores Lévi-Provençal, Delpy y Bruneau, hizo don Emilio García Gómez en París, el día 9 de diciembre de 1950, en el local del Instituto de Estudios Islámicos de la Sorbona (13, rue du Four), una comunicación análoga a la de Burdeos sobre el estado actual de la cuestión de los orígenes de la poesía lírica medieval. Asistieron a la reunión la mayor parte de los profesores de la Sorbona pertenecientes a los mencionados Institutos, y en la discusión que siguió a la conferencia de nuestro Director intervinieron, entre otros, los señores Lévi-Provençal, Georges S. Colin, Bataillon, Fouché, Lambert y Le Gentil.

* * *

Al mismo tiempo que se imprimía la reseña del libro del señor Harold Morland, *Arabic-Andalusian Casidas* (vide supra pp. 506-508), el señor García Gómez envió una redacción algo más reducida de la misma, en lengua inglesa, al *Times Literary Supplement* de Londres, solicitando su inserción. Los editores de esta publicación entraron entonces en contacto con el señor Morland, y éste ha dirigido a nuestro director una carta de excusas, con fecha 18 de noviembre. Habiendo llegado a nuestro poder dicha carta cuando ya la reseña se hallaba impresa y tirada, nos parece caballeroso y oportuno insertarla a continuación:

18 Claremont Avenue,
Stony Stratford,
Bucks.

18 november, 1950.

Dr. Emilio García Gómez,
c / o Times Literary Supplement,
London.

Dear Sir:

I see with regret that you consider my acknowledgment of indebtedness to your scholarship to be «polite... (but) not a little imprecise». I submit to the effective irony of your tone, and admit its justification.

Your *Poemas arábigoandaluces* was the immediate source of most of my versifications, and the secondary source of a few others. The fact that my interest in such poems was first aroused by Schack, and that I came to your book by way of Henri Pérès, hardly modifies my obligation to your work. During the war I tried to secure your permission to translate by writing to you through Espasa-Calpe of Argentina; my failure to get in touch with you does not, of course, justify my failure to state the precise nature and degree of my debt to you.

I should be glad if you would inform me of any way in which I might atone for my discourtesy.

Yours faithfully,

Harold Morland.

S U M A R I O

ARTÍCULOS

† ASÍN PALACIOS (MIGUEL), Šāḍīlies y alumbrados. Parte 5ª. La doctrina šāḍīli del «dejamiento» en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. Materiales preparatorios (continuación).. 1 y	275
BRUNDSCHVIG (ROBERT), Polémiques médiévales autour du rite de Mālik.	377
GABRIELI (FRANCESCO), Arabi di Sicilia e Arabi di Spagna.....	27
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Nuevas observaciones sobre las «jarýas» romances en «muwaššahas» hebreas.....	157
— Homenaje a don Francisco Codera (1836-1917).....	263
GUILLAUME (ALFRED), The version of the Gospels used in Medina «circa» 700 A. D.....	289
HOENERBACH (W.), La teoría del «zéljel» según Šafi al-din Ḥilli.....	297
LÉVI-PROVENÇAL (E.), Gª GÓMEZ (E.) Y OLIVER ASÍN (J.), Novedades sobre la batalla llamada de al-Zallāqa (1086).....	111
LÉVI-PROVENÇAL (E.), En relisant le «Collier de la Colombe».....	335
RICARD (ROBERT), Pedro de la Concepción, martyr à Alger (1667)....	65
RODRÍGUEZ MOLERO, S. I. (FRANCISCO X.), Originalidad y estilo de la Anatomía de Averroes.....	47
STERN (S. M.), Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz.....	79

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA. XXVI Y XXVII

MATEU Y LLOPIS (FELIPE), Hallazgos numismáticos musulmanes. II y III.....	218 y 486
TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), El castillo del lugar de la Puente, en la isla de Cádiz.....	202
— Los contornos de las ciudades hispanomusulmanas.....	437

T. B. (L.), Algunos aspectos de la casa hispanomusulmana: almaceras, al- gorfas y saledizos.....	179
— Miniaturas medievales españolas de influjo islámico.....	191
— De nuevo sobre la palabra «ogiva».....	214

V A R I E D A D E S

CABANELAS, O. F. M. (DARÍO), Un franciscano heterodoxo en la Grana- da «naṣrī».....	233
LEVI DELLA VIDA (G.), «Qarrān» = 'cornuto'.....	497
N. DE LA R., Cartas de «tijera» y cartas «empajaradas».	498

L I B R O S Y R E V I S T A S

ELISSÉEFF (NIKITA), <i>Thèmes et motifs des Mille et une Nuits. Essai de Clas- sification</i> (E. L., S. I.).....	255
FARÈS (BISHR), <i>Une miniature religieuse de l'école arabe de Bagdad. Son climat, sa structure et ses motifs, sa relation avec l'iconographie chrétienne d'Orient</i> (L. T. B.).....	257
GAVIRA (J.), <i>El viajero español por Marruecos, don Joaquín Gatell (el «Kaid Ismail»</i> (Emilio García Gómez).....	254
LAOUST (HENRI), <i>Le traité de droit public d'Ibn Taimīya</i> (D. Cabanelas, O. F. M.).....	504
LATOR (STEFANO), MORENO (MARTINO MARIO), GABRIELI (FRANCESCO), ROSSI (ETTORE), <i>Cristianesimo e Islamismo</i> (H. Fleisch).....	501
MORLAND (HAROLD), <i>Arabic-Andalusian Casidas</i> (Emilio García Gómez)	506
ROSENTHAL (FR.), <i>The technique and approach of muslim Scholarship</i> (Es- teban Lator, S. I.).....	251
VAJDA (GEORGES), <i>Une version hébraïque inconnue des «Cercles imaginai- res» de Baṭalyawṣī</i> (J. Vernet).....	253

NOTICIAS

Nombramiento de don Emilio García Gómez para la dirección y de don Jaime Oliver Asín para la vicedirección del «Instituto Miguel Asín».	259
Fallecimiento de don José María Sanz Artibucilla, arcipreste de la catedral de Tarazona.....	259
Doctorado en Filología Semítica de don Carlos Ramos Gil.....	260
Concesión de la condecoración de la Independencia (<i>wisām al-Istiqlāl</i>) del Reino Hāšimī del Jordán, a don Emilio García Gómez.....	260
Conferencias del prof. E. Lévi-Provençal en la Real Academia de la Historia.	260
Nombramiento de Doctor «honoris causa» de la Universidad de Burdeos, de don Emilio García Gómez.....	260
Fallecimiento del orientalista francés, profesor J. Sauvaget, del Colegio de Francia.....	261
Nombramiento de miembro del «Institut International des Sciences Politiques et Sociales appliquées aux pays de civilisations différentes» (INCIDI), con sede en Bruselas, de don Emilio García Gómez....	261
Conferencia en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas del profesor R. Brunschvig, de la Universidad de Burdeos.....	262
Conferencia, organizada por la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, del padre J.-M. Abd-El-Jalil, O. F. M., profesor del Instituto Católico de París.....	262
Descubrimiento de una lápida en honor de don Francisco Codera Zaidín, en su pueblo natal de Fonz (Huesca).....	262
Fallecimiento de Mons. Ignazio di Matteo, profesor de Lengua y Literatura árabes en la Universidad de Palermo.....	509
Nombramiento de don Elías Terés Sádaba para el desempeño de la cátedra de <i>Historia de la literatura árabe clásica y literatura árabe española</i> de la Universidad de Madrid.....	509
Segundo período de conferencias del profesor de la Sorbona, E. Lévi-Provençal, en la Real Academia de la Historia.....	509
Viaje de S. E. Taha Husein Bey e inauguración en Madrid del «Instituto Faruk I» de Estudios Islámicos.....	510
Investidura de doctores «honoris causa» por la Universidad de Burdeos de los profesores de la de Madrid don Emilio García Gómez y don Dámaso Alonso.....	510
Comunicación de don Emilio García Gómez en el Instituto de Estudios Islámicos de la Sorbona.....	511
Carta de excusas del señor Harold Morland a don Emilio García Gómez...	511

L Á M I N A S

1.	La <i>zallāqa</i> de la ciudadela de Alepo	146
2.	El castillo de Azagala	147
3.	Granada. Cauce del Darro antes de quedar cubierto; el puente de la Gallinería y al fondo la casa que cerraba la plaza Nueva	184
4.	Gea de Albarracín (Teruel). Viviendas	185
5.	Gea de Albarracín (Teruel). Viviendas	190
6.	Miniatura del código Vaticano Ar. 368. Šamūl tocando el laúd y cantando en el huerto	191
7.	Riyād tocando el laúd y cantando en el huerto. Miniatura del código Vaticano Ar. 368, fº 10 r. — Boyād tocando el laúd y cantando en el huerto. Miniatura del código Vaticano Ar. 368, fº 11 r. . .	198
8.	La señora hablando con la vieja y Riyād cerca de la alberca. Miniatura del código Vaticano Ar. 368, fº 14 r. — Šamūl hablando con Bayād a la orilla del río. Miniatura del código Vaticano Ar. 368, fº 18 r.	199
9.	Bayād desvanecido a la orilla del río Tarrār, en el que hay una rueda hidráulica. Miniatura del código Vaticano Ar. 368, fº 20 v. — Bayād con las mujeres en la casa. Miniatura del código Vaticano Ar. 368, fº 23 r.	202
10.	San Fernando (Cádiz). Exterior del castillo	203
11.	San Fernando (Cádiz). Patio y torreón del castillo	206
12.	San Fernando (Cádiz). Torreón del castillo	207
13.	Don Francisco Codera (1836-1917)	262
14.	Los Beni-Codera. — Caricatura de M. Florit	263
15.	Contornos de Loja (Granada), en la segunda mitad del siglo XVI. (De la obra <i>Civitates orbis terrarum</i>)	470
16.	Ecija (Sevilla) y sus contornos en la segunda mitad del siglo XVI. (De la obra <i>Civitates orbis terrarum</i>)	471
17.	Monedas árabes halladas en la sierra de Filabres (Almería)	486
18.	Monedas árabes halladas en la sierra de Filabres (Almería)	487

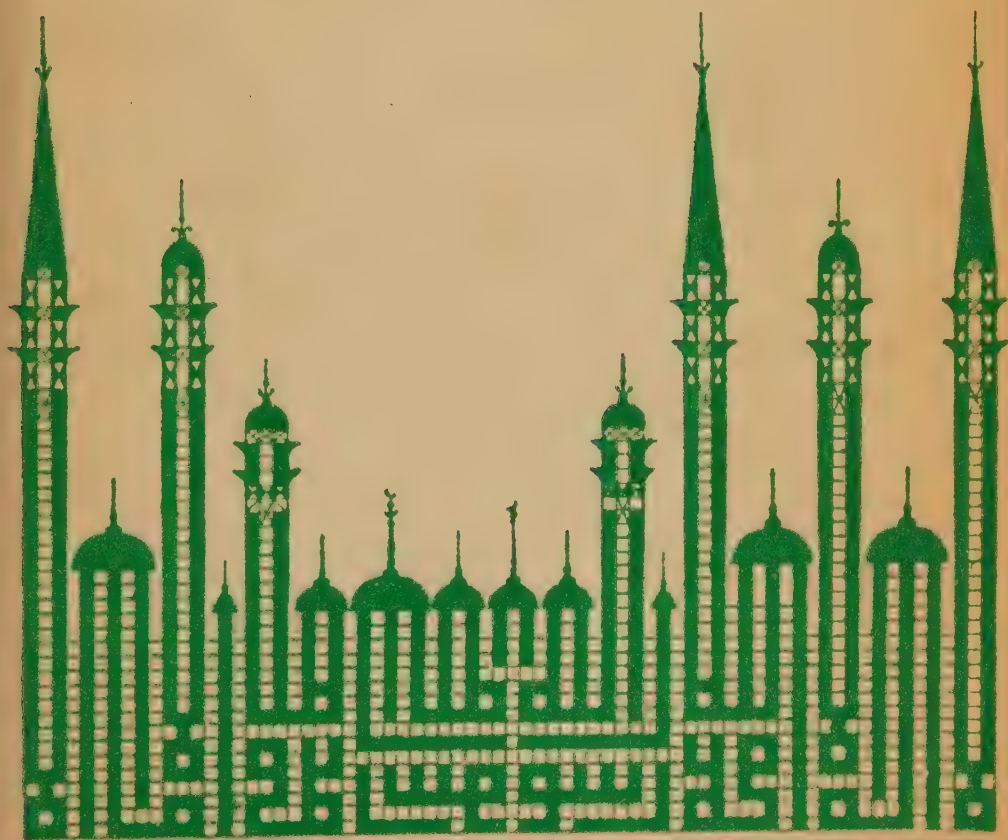
GRABADOS FUERA DE TEXTO

Mapa de la zona de operaciones de la batalla de Zallāqa-Sacralias	144
San Fernando (Cádiz). Secciones del castillo	208

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA



AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XV

1950

FASC. 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

- † Miguel Asín Palacios: *Šādīlīs y alumbrados. Parte 5ª: La doctrina šādīlī del «dejamiento» en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. Materiales preparatorios* (Continuación)..... 1
- Francesco Gabrieli: *Arabi di Sicilia e Arabi di Spagna*..... 27
- Francisco X. Rodríguez Molero, S. I.: *Originalidad y estilo de la Anatomía de Averroes*..... 47
- Robert Ricard: *Pedro de la Concepción, martyr à Alger (1667)*..... 65
- S. M. Stern: *Muḥammad ibn ‘Ubāda al-Qazzāz*..... 79
- E. Lévi-Provençal, E. Gª Gómez y J. Oliver Asín: *Novedades sobre la batalla llamada de al-Zallāqa (1086)*..... 111
- Emilio García Gómez: *Nuevas observaciones sobre las «jarǧas» romances en muwaššahs hebreas*..... 157

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XXVI

- L. T. B.: *Algunos aspectos de la casa hispanomusulmana: almacerías, algarfas y saledizos*..... 179
- L. T. B.: *Miniaturas medievales españolas de influjo islámico*..... 191
- Leopoldo Torres Balbás: *El castillo del lugar de la Puente, en la isla de Cádiz*..... 202
- L. T. B.: *De nuevo sobre la palabra «ogiva»*..... 214
- Felipe Mateu Llopis: *Hallazgos numismáticos musulmanes (II)*..... 218

VARIEDADES

- Darío Cabanelas, O. F. M.: *Un franciscano heterodoxo en la Granada naṣrī*..... 233

LIBROS Y REVISTAS

- Rosenthal, Fr., *The technique and approach of muslim Scholarship* (Esteban Lator, S. I.) — Vajda, Georges, *Une version hébraïque inconnue des «Cercles imaginaires» de Baṭalyawṣī* (J. Vernet). — Gavira, J., *El viajero español por Marruecos, don Joaquín Gatell (el «Kaid Ismail»)* (Emilio García Gómez). — Elisséeff, Nikita, *Thèmes et motifs des Mille et une Nuits. Essai de Classification* (E. L., S. I.). — Farès, Bishr, *Une miniature religieuse de l'école arabe de Bagdad. Son climat, sa structure et ses motifs, sa relation vec l'iconographie chrétienne d'Orient* (L. T. B.). 251

NOTICIAS

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN
VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN:

España, Portugal y países hispanoamericanos: 50 pesetas año; demás países: 60 pesetas.

Número suelto: España, Portugal y países hispanoamericanos, 30 pesetas;
demás países: 35 pesetas.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

‘ - b - t - t - ŷ - ħ - j - d - d - r - z - s - š - š
ḍ - ṭ - ṣ - ^c - g - f - q - k - l - m - n - h - w - y

hamza inicial no se transcribe.

tā’ marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).

artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.

vocales = *a, i, u; ā, ī, ū*

diptongos = *ay. aw.*

alif maqṣūra = *à.*



R 21 DEC 1961

1985-1

